Ahmet Arslan

İlkçağ Felsefe Tarihi

Sofistlerden Platon'a

2

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



Ahmet Arslan
İlkçağ Felsefe Tarihi 2
Sofistlerden Platon'a

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 153
Felsefe 5

ISBN 975-6176-66-0
Takım ISBN 975-6176-08-3

Kapak Efes'te bulunan bir freskte Sokrates.

1. Baskı İstanbul, Aralık 2006

Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Sait Kızılırmak
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı - İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Arslan, Ahmet, 1944-
İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6176-66-0 (pbk.)

1. Philosophy—History. I. Title.
B99.T82 A77 2006

Ahmet Arslan

İlkçağ Felsefe Tarihi 2

Sofistlerden Platon'a

Eşim Berin'e

İçindekiler

Önsöz

İlkçağ Felsefe Tarihi I'in Önsöz'ünde belirttiğimiz gibi Antik felsefe esas olarak üç dönemde ele alınır: Helen, Helenistik ve Roma dönemleri. Birinci, yani Helen felsefesi dönemi ise kendi payına iki alt döneme ayrılır: Sokrates öncesi Doğa Filozofları dönemi ve Atina dönemi. Bunlardan ilki İÖ. 6. yüzyılın başlarında Milet Okulu ile başlar ve Leukippos-Demokritos'un Atomculuğu ile sona erer. İkincisi ise İÖ. 5. yüzyılın ortalarında, özellikle Atina'da Sofistlerle birlikte ortaya çıkar; Sokrates ve Küçük Sokratesçi okullarla devam eder ve iki büyük filozof, Platon ve Aristoteles'le birlikte sona erer.

Sofistler, bazı özellikleriyle Sokrates öncesi Doğa Filozofları'ndan ayrılırlar. Onların temsil ettikleri hareket, bazı felsefe tarihçileri tarafından haklı olarak, Yunan Aydınlanması diye adlandırılır. Bu hareketin ortaya çıkışının felsefe içi olduğu kadar, onun dışından gelen bazı nedenleri vardır. Kitabımızın Birinci Kısım'ı bu nedenlerin belli başlıcalarıyla belli başlı Sofistlerin özel öğreti ve görüşlerinin analiz ve değerlendirilmesine ayrılmıştır.

Sokrates, Sofistlere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak onlarla aynı dünyanın, aynı ilgi ve kaygıların ürünüdür. Hiçbir şey yaz-

mamasına rağmen gerek hayatı ve kişiliği, özellikle trajik ölümü, gerekse az sayıda bazı temel düşünceleri bakımından Yunan felsefesinin kendisinden sonraki doğrultusunu belirlemiştir. Bu etki özellikle Küçük Sokratesçi diye adlandırılan bazı okullarla Platon üzerinde açık ve belirleyici olmuştur. Kitabımızın İkinci Kısım'ı Sokrates'in hayatı, kişiliği, ölümü ve ana görüşleriyle Küçük Sokratesçi okulların oldukça geniş incelenmesine ayrılmıştır.

Ancak Sokrates'in felsefe tarihi bakımından en önemli yanı şüphesiz Platon üzerindeki etkisinden ileri gelir. Platon'un kendisi ise bazı felsefe tarihçilerine göre felsefenin gerçek anlamda kurucusu, bazılarına göre tüm felsefe tarihinin eserine yazılmış dipnotları olarak ele alınabileceği en büyük filozoftur. Kitabımızın üçüncü ve en büyük kısmı Farabî'in 'Tanrısal Platon' diye adlandırdığı bu büyük filozofa ayrılmıştır. Bu kısımda onun hayatı, eserleri, Platonculuk diye adlandırılması mümkün olan dünya görüşünün belli başlı özellikleri, Platon'un temel problemi ve yöntemi, Platon'un temel varsayımı diye nitelendirdiğimiz Büyük Varsayımı hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra felsefenin temel ilgi alanlarıyla, yani varlık, bilgi, doğa, din, siyaset vb. felsefesiyle ilgili öğretilerini sırayla ele alıp yine oldukça geniş bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

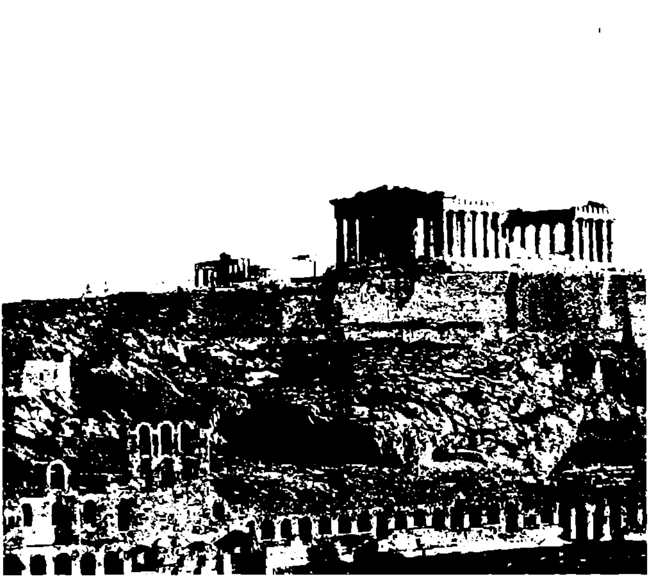
Bütün bu filozofları ve felsefe akımlarını ele alırken izlediğimiz yöntem, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*'in Önsöz'ünde üzerinde durduğumuz yöntemin aynıdır: Sözü edilen filozoflar ve akımlar hakkında bilgi verirken esas olarak onların kendi eserlerine, kendi sözlerine dayandık. Mümkün ve gerekli olduğunu düşündüğümüz yerlerde onlardan çok sayıda alıntı yapmaya çalıştık. Ancak Platon gibi çok sayıda eser vermiş bir filozoftan yapabileceğimiz alıntıların kitabımızın hacmını makûl olmayan ölçüde kabartması tehlikesinden kaçınmaya da özen gösterdik.

Platon'un eserlerinin Türkçe'ye yapılmış farklı ve çeşitli çevirileri vardır. Bu çevirilerden hangilerini esas aldığımız kitabımızın sonunda yer alan bibliyografya kısmında gösterilmektedir. Yararlandığımız ikinci dereceden kaynaklara ise metnin kendisi içinde işaret ettik.

İlk defa zikrettiğimiz yerlerde bu eserlerin adlarını verdikten sonra onlara sadece yazarlarının isimleriyle işaret ettik. Biz aynı yazarın birden fazla eserinin söz konusu olduğu durumlarda dayandığımız eserin hangisi olduğunu belirtmeye dikkat ettik. Okuyucu, kitabın sonunda yararlandığımız tüm kaynakların tam bir listesini bulacaktır.

BİRİNCİ KISIM

Sofistler



19. Yüzyılda çekilmiş bir fotoğrafta Akropol ve eski Atina harabeleri.

1

Giriş



"BÜTÜN ŞEYLERİN ÖLÇÜSÜ İNSANDIR, VAR OLANLARIN VAR OLMALARININ VE VAR OLMAYANLARIN VAR OLMAMALARININ."

Protagoras, *DK*. B 1

Protagoras'ı öğrencileriyle
tasvir eden bir gravür.

İsa'dan önce 5. yüzyıl, Yunan ve dünya uygarlık tarihinin en önemli dönemlerinden biridir. Bu yüzyıl başlarında Atina olmak üzere Yunan sitelerinin bir araya gelip bir tür ittifak yaparak Pers İmparatorluğu'na karşı kazandıkları askeri zaferle başlar ve yirmi yedi yıl süren Peloponnes Savaşı'ndan sonra 404 yılında yalnız savaşı kaybeden Atina'nin değil, savaşı kazanan Sparta ve müttefiklerinin de enerjilerinin, güçlerinin ve zenginliklerinin en büyük bir bölümünü bu savaşta tüketmeleriyle sona erer. Bu yüzyılda Yunan dünyasının entelektüel-kültürel önderliğini Atina üstlenir ve bu kentte kültürün veya uygarlığın bütün alanlarında isimleri zamanımıza kadar unutulmamış büyük insanlar ortaya çıkar. Bu yüzyıl, Yunan uygarlığının *klasik* dönemi veya *altın çağı* olarak adlandırılır. Gerçekten de bu dönemde çoğunluğu Atina'da olmak üzere Yunan dünyasında uygarlığın hemen hemen belli başlı bütün alanlarında, ekonomide, siyasette, bilimde, şehircilikte, mimaride, heykeltraşlıkta, resimde, tarih yazıcılığında, edebiyatta, şiirde, tragedya ve komedyada adları zamanımıza kadar hep hatırlanacak olan insanlar tarihe damgasını vurur. Onların sadece en ünlülerinin adlarını şöylece bir sıralamak bile etkileyicidir: Pe-

rikles, Hipokrates, Hippodamos, Phidias, Herodot, Thukydides, Aiskhylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes vb. Yapılan hesaplamalar bu dönemde Atina'da yaşayan her dört yüz kişiden birinin dâhi olarak nitelendirilebileceğini göstermektedir (Günümüzde gelişmiş Batı ülkelerinde bu sayı, normalde milyonda bir kişi olarak hesaplanmaktadır).

SOFİSTLERİN ORTAYA ÇIKIŞINDA ETKİLİ OLAN FELSEFE-DIŞI NEDENLER

Tarihte hiçbir olay tıpatıp tekrarlanmaz. Tarihte hiçbir olay, diğer bir olaya İbni Haldun'un ünlü benzetmesini kullanırsak, bir su damlasının başka bir su damlasına benzediği gibi tam olarak benzemez. Ancak doğa bilimlerinde bir aksiyom, bir yasa olarak kabul edilen benzer nedenlerin veya koşulların benzer sonuçlar yarattığı kuralı şüphesiz tarihi-kültürel olaylar için de geçerlidir.

İlkçağ Felsefe Tarihi I'in Giriş bölümünde İÖ. 1000-700 yıllar arasında uzanan ve Yunan Ortaçağ'ı olarak adlandırılan dönemle Batı Ortaçağ'ı dediğimiz dönem arasında bir karşılaştırma yaparak, bu iki dönem arasında bazı temel benzerlikler bulmamızın mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştık. İÖ. 700'lerin sonuna doğru başlayan ve 500'lere doğru geldiğimizde artık kendisini tamamen gösteren dönemi de Batı Avrupa'nın modern çağının başlangıçlarıyla karşılaştırmamız yanlış olmayacaktır.

Bu bağlamda olmak üzere ekonomik açıdan konuya baktığımızda, kapalı tarım ekonomisi temeline dayanan Batı Ortaçağ'ını modern çağda para, ticaret ve sanayi ekonomisine dayanan bir pazar ekonomisi döneminin takip ettiğini biliyoruz. Benzer şekilde Yunan Ortaçağ'ı döneminde bir tarım ekonomisinin, trampa ekonomisinin hâkim olmasına karşılık bu dönemin sonuna doğru denizciliğin gelişmesi, paranın icad edilmesi gibi olaylar sonucunda Akdeniz dünyasında Yunanlıların ticaret ve sanayide büyük gelişmeler gösterdiğine ve böylece yeni bir ekonominin, bir pazar ekonomisinin ortaya çıktığına şahit olmaktayız.

Siyasi olarak konuya baktığımızda yine benzeri bir durumla karşılaştığımızı söyleyebiliriz: Yunan Ortaçağı'nda derebeylik düzeninin hâkim olmasına, yani siyasî hâkimiyetin esas olarak toprak soylularının elinde bulunmasına karşılık İsa'dan önce 7. ve 6. yüzyıllarda ortaya çıkan ve gitgide gelişen sanayileşme, deniz ticareti sonunda yeni bir sınıf, tüccarlar, zenaatçı ve sanayicilerden meydana gelen bir burjuva sınıfı kendini göstermiş, bu sınıfla toprak soyluları arasında şiddetli mücadeleler meydana gelmiş ve başta Atina olmak üzere benzeri şartlara sahip Yunan şehir devletlerinde yükselen bu yeni sınıf 5. yüzyılın ortalarından itibaren siyasi, idari ve hukuki olarak egemenliği eline almıştır.

Batı Yeniçağ'ında yükselen bu yeni sınıf çeşitli devrimlerden (17. yüzyıl İngiliz Devrimi, 18. yüzyıl Fransız Devrimi) geçerek sonunda nasıl esasta burjuvazinin egemenliği demek olan demokrasiyi kurmuşsa, aynı şekilde Antik Yunan'da da gittikçe gelişen, güçlenen bu yeni tüccar ve sanayiciler sınıfı sonunda demokrasi denen yeni yönetim biçimini yaratmayı başarmıştır.

Bu karşılaştırmayı kültürel açıdan da devam ettirebiliz: Yeniçağ'da Batı'da nasıl uzun bir süre eski düzenin ahlâkî-dinsel, kültürel değerleri ve ideolojisi ile yükselen yeni sınıfın yeni değerler ve ideolojisi arasında büyük mücadeleler meydana gelmişse, aynı şekilde Antik Yunan'da da sözünü ettiğimiz iki yüzyıllık büyük değişme döneminde geleneksel düzeni temsil eden ahlâkî, dinî, siyasî değerler ve ideoloji ile yükselen yeni sınıfın ahlâkî, dini, siyasî kültürel değerleri ve ideolojisi arasında büyük mücadeleler verilmiştir. Bu cümleden olmak üzere Batı Yeniçağ'ında karşılaşıldığı gibi soyluların hiyerarşik dünya tasarımı, siyasî ilâhi haklar kuramı, dinsel ahlâkları, aşkıncı dünya görüşleri karşısına eşitlikçi dünya tasarımı, doğal haklar ve sözleşme kuramları, dindışı hümanist ahlâk, kısaca içkinci bir dünya görüşü konulmaya çalışılmıştır. Batı Yeniçağ'ında bütün bu değişme ve gelişmeler sonunda 18. yüzyılda Batı'da nasıl kendisine Aydınlanma Hareketi adı verilen yeni bir kültürel-felsefi hareket ortaya çıkmış ve bu yüzyıl Aydınlanma Yüzyılı, Işıklar Yüzyılı (Siècle des Lumières) diye adlandırılmışsa, Antik Yunan'da da benzeri değişmeler sonucunda başlıca temsilcilerini Sofistle-

rin –ve Sokrates'in– teşkil ettiği zihinsel-kültürel bir hareket ortaya çıkmış ve bu hareket de birçok kültür tarihçisi tarafından haklı olarak bir aydınlanma, Yunan Aydınlanması olarak adlandırılmıştır.

Söz konusu iki dönem ve iki hareket arasındaki benzerliği daha dar anlamda bilimsel-felsefi alanda da izlemek mümkündür. Batı Yeniçağ'ının başlangıcında, özellikle 17. yüzyılda büyük bilimsel sistemler veya sistemleştirmeler görülür. Bu dönemde yer alan filozofların kendileri esas olarak ya bilim adamlarıdır veya bilimsel yöntem, bilimsel buluşlar alanında meydana gelen büyük değişmeleri felsefi olarak ifade etme kaygısına sahip insanlardır. Bu büyük bilimsel sistemlere örnek olarak fizikte Galile'nin ve Newton'un, astronomide Kepler'in, biyolojide Harvey'in çalışmalarını verebiliriz. Bu dönemin bilim adamı-filozof veya bilimsel sonuçları felsefi sistemler biçiminde ifade etmek isteyen kişilerine örnek olarak da Descartes, Hobbes ve Spinoza'nın adlarını zikredebiliriz. Descartes, Hobbes ve Spinoza bir yandan matematik-dedüktif yöntemi evrensel bir dil olarak felsefenin yöntemi kılmak isterlerken, diğer yandan 17. yüzyılın mekanist fiziğini felsefeye, siyaset ve ahlâka uygulamak istemişlerdir. Sonuç olarak 17. yüzyılın sözünü ettiğimiz büyük filozofları sistem kurucu filozoflardır ve onların sistemleri de esas olarak doğa bilimleri örneğine ve doğa bilimlerinde başarılı olduğu görülen bilimsel yönteme göre düzenlenmiş, onu model almıştır.

Öte yandan adı geçen bu üç büyük 17. yüzyıl filozofunun da dedüktif yöntemi savunan kişiler olmaları bizi yanıltmamalıdır. Çünkü aynı yüzyılda yaşamış olan büyük İngiliz filozofu J. Locke'un, "İnsan zihninde deneyden gelmeyen hiçbir bilgi yoktur" cümlesini düstur kabul eden kökten bir deneyciliğin temsilcisi olduğunu bildiğimiz gibi, bu yüzyılın iki büyük bilim adamı Galile ve Newton'un bilimde deneye, olgulara en fazla önem veren bir yöntemin savunucuları olduklarını da biliyoruz.

Buna karşılık asıl Aydınlanma yüzyılı olan 18. yüzyıla geçtiğimizde ilginin büyük ölçüde doğadan insana, insani olana, kültüre kaydığını gözlemlemekteyiz. Bu yüzyılda şüphesiz bilimsel alana ilgi ortadan kalkmamış, bilimsel çalışmalar yerini başka çalışmalara bırakma-

mıştır. Ancak bu yüzyılda daha önceki yüzyılda karşılaşılmayan yoğun bir ölçüde insanla, toplumla, siyasetle, ahlâkla, dinle, kültürle, dinsel, ahlâkî, siyasal adetler ve geleneklerle ilgilenmenin ortaya çıktığını görüyoruz. 17. yüzyıl esas olarak kendi dar uzmanlık alanlarında çalışmalarını yürüten büyük bilim adamı filozofların yüzyılı ise 18. yüzyıl büyük ölçüde geniş halk kitlelerine hitap eden ve yine geniş halk kitlelerinin ilgilendikleri konularla ilgilenen, hatta dar anlamında ne bilim adamı ne de filozof olarak adlandırılmaları mümkün olmayan büyük yazarların yüzyılıdır. Bu yüzyıl Voltaire'in, Montesquieu'nün, Rousseau'nun, başta Diderot, d'Alembert, De La Mettrie olmak üzere Fransız Ansiklopedistleri'nin yüzyılıdır.

Bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkacak olan iki büyük filozof, İngiliz David Hume ile Alman Immanuel Kant'ta bu sözünü ettiğimiz eğilimin ortadan kalkması şöyle dursun o belki en olgun, en gelişmiş ifadelerini bulacaktır. Çünkü gerek Hume, gerekse Kant ilgilerini 17. yüzyıl filozofları gibi esas olarak doğa ve doğabilim üzerine değil bütün bu doğa bilimini ve bütün diğer insani kültürel kurumları, dini, siyaseti, ahlâkı vb. yaratan özne, yani bilen ve eyleyen varlık, tek kelime ile "insan" üzerine çevireceklerdir.

Şimdi daha dar anlamda, yani bilim ve felsefe bakımından sözünü ettiğimiz bu karşılaştırmayı antik Yunan'a uygularsak, Sofistler öncesi Yunan bilim ve felsefesi ile Sofistlerin meydana getirdiği bilimsel-felsefi hareket arasında da benzeri bir karşılaştırma yapmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates-öncesi Yunan felsefe dönemine ait filozofların, ilgilerini esas olarak doğa, varlık, oluş ve hareket gibi şeylerin yönlendirdiği insanlar olarak Doğa Filozofları veya Fizikçiler olarak adlandırıldıklarını biliyoruz. Bu döneme ait filozofların başta Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Demokritos, hatta Pythagoras olmak üzere filozof kişilikleri yanında aynı zamanda matematikçi, astronom, coğrafyacı, haritacı, biyolog olma özellikleriyle bilim adamları olduklarını da biliyoruz. Hatta zaman zaman duyular ve deney lehine bazı şeyler söyleseler de bilgide ve bilimde esas yöntem olarak spekülatif-dedüktif diye adlandırdığımız bir yöntemi benimse-

dikleri veya kullandıklarını biliyoruz. O halde Sokrates veya Sofistler öncesi Yunan filozofları esas olarak aynı zamanda doğa bilimleri alanında çalışmaları olan, spekülatif-dedüktif yöntemi kullanan ve eserlerinde siyasetle, ahlâkla, insanla ilgili konulara zaman zaman yer verseler de ilgileri *esas olarak* doğaya, varlık ve oluşa, hareket problemine yönelik olan insanlardır.

Oysa Sofistlerle birlikte önümüze geniş ve farklı bir dünya açılmaktadır: İlginin insana, insanla ilgili olana, dine, ahlâka, siyasete, adet ve geleneklere, kültüre döndüğü ve varlıkla, fizikle, metafizikle ilgili problemlerin ikinci plana atıldığı, hatta bazen hemen hemen hiçbir ilgi görmediği bir dünya. İşte Sofistler bu dünyayı başlatan, yaratan ve en iyi temsil eden bir düşünürler grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

FELSEFİ NEDENLER

Yaptığımız bu karşılaştırma ve esas aldığımız ekonomik ve sosyal gelişmeler, sanki Sofistik hareketin ortaya çıkışını mümkün kılan veya doğuran şartları esas olarak, ekonomik ve sosyal şartlarda aramamız gerektiği görüşünü ima ediyor gibi görünebilir. Ancak hemen konunun bu kadar basit ve tek yanlı olmadığını hatırlatmamız gerekmektedir. Eserimizin birinci cildinin Önsöz'ünde üzerinde durduğumuz felsefi görüş ve kuramların nasıl ortaya çıktığı ve onları kendileriyle en iyi bir biçimde anlayıp açıklayabileceğimiz faktörlerin hangileri olduğuyla ilgili varsayımımızı hatırlarsak, bir felsefi problemin ortaya atılması ve ona felsefi bir çözüm bulunması ile ilgili önerdiğimiz anlama ve açıklama modelimizi burada da işe karıştırmamız gerektiği anlaşılabilir. Bu model, hatırlayacağımız, gibi bir felsefi problemin ortaya atılması ve ona yine bir felsefi çözüm teklif edilmesi olgusunun açıklamasını esas olarak bizzat felsefenin kendisinde aramamız gerektiğini söyleyen modeldi. O halde Yunan dünyasında İÖ. 5. yüzyılda ortaya çıkan bu aydınlanma hareketini, Sofistlerin –ve Sokrates'in– bu hareketin temsilcileri olarak ortaya çıkışını, onlarda Sokrates-öncesi felsefede hâkim olduğunu gördüğümüz doğa araştırmalarının terk edilip yerlerini insanla, özneyle, kültürle ilgili araştırmalara bırakmasının nedenlerini

daha önceki felsefenin kendi içinde meydana gelen bazı gelişmelerde de bulup bulamayacağımızı soruşturmamız yerinde olacaktır.

Konuya bu açıdan yaklaştığımızda bu felsefi, iç gelişmeleri veya nedenleri kabaca şöyle sergilememizin mümkün olduğu düşüncesindeyiz: İlkin çağdaş Fransız filozofu Foucault'nun "insanın, insanlık önüne konulan ilk problem olmadığı" sözünü yeniden hatırlayalım: Gerçekten genel olarak insana veri olan, insanın doğrudan doğruya kendisiyle temas halinde olduğu ilk şeyin kendisi olmayıp kendisini çevreleyen dünya, doğa olduğu görüşünde bizce doğru olan önemli bir sezgi veya gözlem bulunmaktadır. Öte yandan, eğer insanın ilk dikkatini çeken şeyin, kendisi olmaktan çok kendisini içinde bulduğu ilginç, şaşırtıcı ve açıklanmaya muhtaç olaylarla dolu şeyler dünyası olduğu görüşü doğruysa, ilk Yunan filozoflarının da bu genel zihin yasasına uymaları ve önce gözlerini yere, göğe ve bu bölgelerde olup biten şeylere, kısaca tek kelimeyle doğaya çevirmiş olmalarında şaşılacak bir şey yoktur.

Gerçekten de ilk Yunan filozofları dikkatlerini doğaya, doğa içinde olan bitenlere, doğal varlıklara, doğal varlıkların genelinde gözlemledikleri oluş ve yok oluşa yöneltmişler, bütün bu doğal varlıkları, doğal olayları, oluş ve hareketi, yok oluşu temele aldıkları bir doğal maddeden, ilkeden (arkhe) hareketle doğal bir açıklama modeline göre açıklamak istemişlerdir.

Öte yandan bütün bu olayları kendilerine dayanarak açıklamaya çalıştıkları kendi bilgi yetilerini, yani akıl, zihin ve duyularını tanımaları, onun güç ve sınırlarını öğrenmeleri, koştukları bu görev için onların yeterli olup olmadığını görmeleri için de daha önce bu yetilerini yeterli bir süre eşya üzerinde kullanmaları, uygulamalarının doğal ve zorunlu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Nitekim, ilk Yunan filozofları olan Milet Okulu'na ait düşünürlerde insanın, kendi bilgi yetilerine ait herhangi bir ilgi veya kaygının var olmadığını, bu kaygının ortaya çıkması için önce Herakleitos-Parmenides çatışmasını beklememiz gerektiğini, daha sonra gelen Zenon, özellikle Demokritos'ta ise eşyayı kavramaya çalışan insanın kendi bilgi yetileri üzerinde ilk ciddi soruşturmalarının ortaya çıktığını görmüştük.

O halde bilgi kuramıyla ilgili sorunlar Sokrates-öncesi filozofların gündemine zamanla ve bu sözünü ettiğimiz doğal gelişmenin sonucu olarak gelip yerleşecektir. Böylece Yunan felsefesi aşağı yukarı bir, bir buçuk yüzyıl boyunca eşya denizine açılıp, onda çeşitli araştırma ve uygulamalarda bulunduktan sonra bu araştırmaları yapan, bu uygulamalarda bulunan kendisini masanın üzerine yatırmak ve kendisiyle ilgili konulara önceleri belli bir yer, daha sonra hâkim bir yer vermek ihtiyacını hissetmiştir. Nitekim Yeniçağ felsefesinin de benzeri bir gelişme seyrini gösterdikten sonra Kant'ta bilginin imkânı, bilimin imkânı, metafiziğin mümkün olup olmadığı yönünde bilgi kuramı ile ilgili konuları felsefenin merkezine aldığını biliyoruz.

Öte yandan Sofistler ve Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin belli bir gelişme, hatta evrim çizgisini izledikten sonra bir anlamda bir "tıkanma" noktasına geldiğini söylememiz gerekmektedir. Bu dönem felsefesinin ana problemi, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*'de de sık sık işaret ettiğimiz gibi, esas olarak varlık ve değişme veya oluş problemidir. Bu problemin ilk çözüm denemelerini temsil eden Milet Okulu filozofları varlığı maddi bir ilkede, arkhe'de, tözde bulmuşlar ve onun kendi içinde değişim ilkesini de barındırdığını düşünerek var olan her şeyin gerçekte su, hava veya *apeiron* olduğunu, bunların ise değişerek, dönüşerek başka şeyleri meydana getirdiğini ileri sürmüşlerdir.

Herakleitos'un ilkesinin de böyle maddi bir ilke olduğunu ve Herakleitos'un da ateşin başka şeylere dönüşerek oluşu meydana getirdiği görüşünü ileri sürdüğünü biliyoruz. Ancak Herakleitos'da yeni olan şey, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, varlık ve oluş problemi içindeki gerilimi görmesi ve varlığı gölgede bırakarak dikkatini oluş üzerine çevirmesi, oluşu veya süreci tanrısallaştırmasıdır.

Bunun sonucu ise, Parmenides tarafından haklı olarak vurgulandığı gibi, varlığın ortadan kaldırılması ve oluşun varlık yerine ikame edilmesi olmuştur. Ancak bu kez de yine Parmenides'in haklı olarak üzerinde ısrar ettiği gibi felsefenin, bilginin konusu olabilecek devamlı, değişmez, kalıcı bir şeyin ortada kalmaması tehlikesi ortaya çıkmıştır. Öte yandan bu ciddi, hatta ölümcül probleme Parmenides'in

getirmeye çalıştığı çözüm de kendi payına aynı ölçüde ciddi başka bir probleme yol açmıştır. Bu, varlık hakkında onun var olduğu ve var olmayanın ise var olmadığı cinsinden kısır ve hiçbir işe yaramaz bir önermeden başka bir şey söylenmesinin yasaklanmasının yarattığı problemdir. Parmenides böylece Yunan dünyasının bütün yoğunluğu ile içinde yaşadığı ve anlamaya çalıştığı değişme ve oluş olgusunu tümüyle inkâr etmiş ve ortadan kaldırma yoluna gitmiştir.

Çoğulcu materyalistlerin bu ölümcül probleme buldukları çözüm daha önce üzerinde durduğumuz gibi Parmenides'in varlık hakkında getirdiği bütün nitelendirmeleri kabul etmek, ancak oluş ve değişmeyi anlamak ve açıklamak için varlığın sayısını çoğaltmak ve bu sayısı birden fazla olan varlığı veya varlıkları bir araya getirerek veya birbirinden ayırarak evrendeki çokluğu ve değişmeyi açıklamaya çalışmak olmuştur.

Ancak bu çözüm de kendi payına bazı başka problemler içermektedir. İlerde Aristoteles haklı olarak bu çözümün gerçek anlamda oluş meselesini açıklayamadığını, çünkü neticede *değişmeyi, yer değiştirmeye, yani birleşme ve ayırmaya indirgediğini* söyleyecektir. Aristoteles'in metafiziğini, onun varlık ve oluş kuramını ilerde ele alırken bu konu üzerinde geniş olarak duracağız. Ancak bizim şu anda üzerinde konuştuğumuz İÖ. 5. yüzyılın ortalarına doğru Yunan felsefesinin içinde bulunduğu genel durum hakkında bilgi verme amacımızla ilgili olarak üzerinde durmak istediğimiz şey, bu çözümün de kendi payına bizi bir tıkanma noktasına getirdiği hususu olacaktır.

Çünkü bu varlıkların sayısını ister Empedokles gibi sınırlı tutalım, ister Demokritos gibi onların sonsuz sayıda olduklarını söyleyelim, yine ister onlar arasındaki birleşme ve ayrılmaları Empedokles gibi onların dışındaki bir ilkeye atfedelim, ister Demokritos gibi böyle bir nedene ihtiyacımız olmadığını söyleyelim, bu açıklama modelinde bundan daha ileri gitmenin pek imkânı yoktur. Geldiğimiz nokta Parmenidesçi anlamda tanımlanmış varlıklar ve onlar arasında birleşme ve ayrılmalardır, o kadar. O halde Sokrates-öncesi dönemi meşgul eden bütün bu probleme yeni bir bakış açısından, sözünü ettiğimiz ba-

kış açısından temelde farklı olan bir açıdan bakmaktan başka bir çare yoktu.

Bu farklı perspektifi ortaya atma başarısı Sokrates'e, Platon'a, Aristoteles'e ve onların maddi olmayan gerçeklikleri temel alan anti-materyalist, idealist felsefelerine ait olacaktır. Burada Platon'un ve Aristoteles'in bu yeni perspektiften yarattıkları varlık felsefesine ve bu felsefe içinde varlık-oluş probleminin yeni çözümüne girmeyeceğiz. Sadece Sofistlerle birlikte başlayan yeni hareketin neden dolayı ve hangi faktörlerin, özellikle hangi felsefi faktörlerin etkisi altında ortaya çıktığının üzerinde durmaktayız. Diğer birçok Yunan felsefesi tarihçisiyle birlikte, biz de Sokrates-öncesi materyalist doğa felsefesi modelinin imkânlarının tükenmesinin, Sofistlerle birlikte başlayan yeni dönemi doğuran iç nedenlerden en önemlisi olduğunu düşünmekteyiz. Şüphesiz bu husus, Sofistlerin neden ötürü bir Platon veya Aristoteles gibi doğa felsefesinde, varlık ve oluş probleminde yeni bir perspektiften hareketle yeni bir yolu arama yönüne gitmediklerini açıklamıyor. Ama eski yolun, eski araştırma modelinin imkânlarının tükenmesinin başka bazı nedenlerle birleşip, onların ilgilerini başka konulara yöneltmesini açıklayabilmektedir.

Buna ilaveten, burada ele aldığımız hususla ilgili olarak eski yolda aşağı yukarı bir buçuk yüzyıl yüründükten sonra ortaya çıkan çeşitli ve birbirine zıt görüşlerin Yunan insanında meydana getirmiş olması mümkün olan şüphe ve güvensizlik duygularının varlığını da hesaba katmamız gerekir.

Thales ile başlayan Doğa Filozofları döneminde yer alan filozofların evrenin yapısı, ilk veya asli madde, varlık ve oluş konusunda ortaya attıkları farklı ve birbirine zıt görüşleri, ortalama Yunan aydınında bu görüşlerin inanılırlıkları, güvenilirlikleri konusunda belli bir şüphe yaratmış olmalıdır. Bu filozofların biri her şeyin esasının su, diğeri hava, bir başkası *apeiron* veya ateş olduğunu söylemektedir. Onların bazısına göre varlığın sayısı tek, bazısına göre dört, bazısına göre sonsuzdur. Bazıları "Varlık vardır, oluş yoktur" demekte, başka bazıları bunun tam tersine "Varlık yoktur, oluş vardır" demektedir. Ba-

zısına göre dünyayı Sevgi ve Nefret, bazısına göre Akıl, *Logos* idare etmektedir; bazısı ise bu tür bilinç ve akıl sahibi ilkeleri tamamen reddederek her tarafta tam bir mekanik zorunluluğun hâkim olduğunu savunmaktadır.

O halde bu farklı ve birbirine zıt açıklamalar karşısında yorulan, hatta bunalan Yunan aydını bütün bu görüşleri, iddiaları ve bunların ortaya atılmasına imkân veren araştırma konularını bir yana bırakarak daha faydalı, daha işe yarar konularla veya şeylerle ilgilenmesinin, ilgisini bu ikinci tür şeyler üzerine yöneltmesinin artık zamanının gelmiş olduğunu düşünmüş olmalıdır.

Bu tür şeyler ise ne olabilirdi? Bunlar herhalde doğa ve fizikle ilgili şeyler değil, bizzat insanın kendisi ile toplumla, site ile ilgili şeyler olabilirlerdi.

Peki Sokrates-öncesi Yunan Doğa Filozofları da bilginin öznesi olan insanla ilgili şeylerle hiç ilgilenmiyorlar mıydı? İnsanın bilme yetisiyle ilgili sorunlar, dünyayı anlamakta duyulara mı, akla mı öncelik vermek gerektiği, duyuların aldatıcılığı, bize verdikleri bilgilerin güvenilir olup olmadıkları konuları bir Herakleitos'u, Parmenides'i, Zenon'u, Demokritos'u da ciddi bir şekilde meşgul etmemiş miydi? Herakleitos ve Parmenides duyularımızla algıladığımız dünya, görünüşler dünyası ile gerçek dünya, akıl ile kavranması gereken dünya arasında ana bir ayrım yapmıyorlar mıydı? Parmenides "Kullanma!.. Bakışsız gözü, uğuldayan kulağı ve dili, Logos'la bağla karara çok kavgalı delili..." dememiş miydi?

Demokritos'ta da duyular akla "Beni yere sermek için delillerini yine benden alıyorsun!" dememiş miydi?Yine Demokritos birinci dereceden niteliklerle ikinci dereceden nitelikler arasında bir ayrım yapıp bu ayrımı duyular arasında, özellikle görme ve tatma duyusuyla, dokunma duyusu arasındaki bir ayrıma dayandırmamış mıydı?

Sonra toplumla, siyasetle, yasalar ile ilgili şeyler yine bu Doğa Filozofları'nın hiç olmazsa bir kısmını, örneğin Herakleitos'u, doğa ile ilgili diğer problemler kadar meşgul etmiş değil miydi? Bu filozoflardan Parmenides, Anaksimandros gibileri aynı zamanda sitelerine ya-

salar vermekle de şöhret kazanmamışlar mıydı? Yunan dinî ve tanrıları, ruhun mahiyeti ve kaderi, bunlar hakkında sahip olunan inançlar, başta Ksenophanes, Empedokles, Pythagorasçılar olmak üzere bütün Doğa Filozofları'nın bir şekilde üzerlerinde görüş belirttikleri konular arasında yer almamış mıydı? Ksenophanes'in başlıca eleştiri konusu çoğunluğun tanrılar hakkındaki insanbiçimci yanlış görüşleri olmamış mıydı? Pythagorasçıların başlıca ilgi konusu insan ruhunun kurtuluşu değil miydi? Demokritos'tan bize kalan fragmentler arasında ahlâkla, mutlulukla ilgili özdeyişler en geniş bir yeri tutmuyor muydu? Çok daha genel bir doğru olarak tarihte, özellikle düşünce tarihinde mutlak başlangıçlar ve yeniliklerden çok bir süreklilikten söz etmek daha doğru değil midir?

Şüphesiz tüm bu tespitler doğrudur, ancak bu süreklilik ve devamlılık boyutunu gereğinden fazla önplana almanın da tarihte yeni ve farklı olanı gözden kaçırmak ve ona hakkını vermemek gibi bir tehlike yaratacağını bir kez daha hatırlatmamız gerekir. İÖ. 5. yüzyılda Yunan dünyasında ve sitelerinde, başlangıçları çok eski dönemlere gitmekle ve bu dönemlerin koşulları içinde açıklanması doğru olmakla birlikte çok önemli bazı yeni şeylerin olduğu üzerinde ısrar etmek gerekir. Bu dönemde Yunan dünyasında ekonomide, sosyal ve siyasal hayatta vb. gerçekten yeni olan bazı şeyler vardır. Ortaya yeni üretim biçimleri çıkmış veya gelişmiş, toplumda yeni sınıflar hâkim duruma gelmiş, yeni bir siyasal rejim ve onun kurumları oluşmuş ve ahlâkta, dinde, sanatta yeni değerler, yeni ifade formları, yeni normlar ortaya çıkmıştır. Felsefi düşüncenin kendisinde de uzun bir mayalanma ve gelişme süreci sonunda yeni bazı şeyler ortaya çıkmıştır. Şüphesiz tarihte, özellikle düşünce tarihinde mutlak anlamda başlangıçlar yoktur. Ancak Sokrates-öncesi felsefe daha önce değinmeye çalıştığımız gibi bir süre sonra varlık-oluş, çokluk-birlik, görünüş-gerçeklik problemleri arasında sıkışmaya başlamıştır. Ortaya çıkan yeni dünyada, yeni hayatta ve yeni düzende bu sorunlar, hiç olmazsa Platon'a kadar bir süre unutulma dönemine girecek ve Sokrates-öncesi dönemde ikincil öneme sahip bazı başka sorunların ışığında ele alınan diğer konular ise

ön plana çıkacaktır. Bu yeni dünyanın ilgi ve ihtiyaçlarını en açık bir biçimde dile getiren yeni insanlar Sofistler ve bu açıdan onların bir devamı olan Sokrates olacaktır.

KAYNAKLAR

İÖ. 5. yüzyılın ortalarından itibaren etkilerini başta Atina olmak üzere belli başlı Yunan sitelerinin günlük politik hayatında, Herodot, Thukydides gibi tarih, Sophokles, özellikle Euripides gibi dram yazarlarında, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozoflarda hissettirecek olan bu yeni insanların eserlerinden zamanımıza etkileriyle tamamen orantısız denebilecek kadar az sayıda metin parçalarının kalmış olması üzüntü vericidir. Çağlarının ve daha sonraki çağların entelektüel gelişmesine büyük katkıda bulunmuş olan bu insanların çoğu şüphesiz bu etkilerini sözlü olduğu kadar yazılı eserlerine borçlu olmuşlardır. Bugün Herodot ile Thukydides'in tarih eserleri, Sofistlerle çağdaş dram ve komedi yazarlarının, örneğin Aiskhylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes'in trajegedya ve komedyalarının bazıları (aşağı yukarı altıda veya yedide biri) elimizde bulunmaktadır. Hatta Sofistlerle çağdaş veya onlardan bir süre önce yaşamış olan Empedokles'in, Demokritos'un eserlerinden yine oransal olarak oldukça fazla metin parçaları günümüze kalmıştır.

Ancak çok sayıda eser yazmış olduğunun söylenmesine karşılık, Protagoras ile ilgili hemen hemen hiçbir doğrudan metne sahip değiliz. Diğer ünlü bir Sofist olan Gorgias'tan bazı geniş metinlere sahibiz, fakat bunlar ancak üslûp bakımından bir değere sahip olan felsefe-dışı yazılardır. Hippias, Kritias, Prodikos, Antiphon gibi aynı çevreye mensup diğer Sofistler hakkında ise sadece başta Platon olmak üzere daha sonraki yazarların (Ksenophon, Aristoteles, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius vb) eserlerinde onlara yapılan atıflar veya alıntılar sayesinde bilgi sahibi olmaktayız.

SOFİSTLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Acaba bunun nedeni Sofistlerin öğreti ve görüşlerinin Atina'da gele-

neksel çevrelerde meydana getirdiği olumsuz etki ve bunlara karşı gösterilen büyük tepki midir? Elimizde hiç olmazsa Protagoras'la ilgili olarak durumun böyle olduğunu gösteren önemli bir kanıt vardır. Bazı kaynaklar onun *Tanrılar Hakkında* adlı eserinin girişinde tanrılar hakkında sergilediği bilinemezci tutumun Atina'da büyük tepki yarattığını ve eserlerinin Atina halkının elinde bulunan kopyalarının toplanarak pazar yerinde ateşe verildiğini, Protagoras hakkında da dava açıldığını, bunun üzerine Atina'dan kaçan Protagoras'ın Sicilya'ya giderken yolda deniz kazasına uğrayıp boğulduğunu söylemektedir.

Ancak diğer Sofistler ve onların eserleri hakkında benzeri bir soruşturmanın varlığını gösteren herhangi bir bilgimiz yoktur. Öte yandan hiç olmazsa Protagoras ve Gorgias gibi ilk dönem Sofistlerinin Atina'da büyük itibar gördüklerini, derslerine Atinalı genç soyluların büyük bir kısmının ilgi ve heyecanla devam ettiklerini, bu dersler karşılığında onlara yüklü miktarlarda ücretler ödendiğini biliyoruz. O halde elimizde hiç olmazsa belli bir süre için Atina'da Sofistlere karşı olumsuz bir tepkinin, düşmanca bir tutumun varlığını gösteren herhangi bir şey bulunmamaktadır. 5. yüzyılın sonuna doğru Peloponnes Savaşı'nın kaybedilmesinin doğurduğu karamsarlık ve öfke ortamı içinde Sofistlere karşı düşmanca bir tutumun ortaya çıkmış olduğu bir gerçektir. Aristophanes'in onlara karşı keskin hicivleri, Kritias'ın öldürülmesi, Sokrates'in yargılanması bu düşmanca tutumun açık örnekleridir. Sonuç olarak belirtmek istediğimiz şey, etkileri bu kadar büyük ve kalıcı olmuş olan bu filozoflar hakkında burada vereceğimiz bilgiler ve yapacağımız değerlendirmelerin, doğrudan eserleri hakkında elimizde yeterli bilgi olmadığı için bir Platon veya Aristoteles, hatta Herakleitos, Parmenides, Empedokles'le ilgili olarak söyleyebileceklerimizin tersine büyük ölçüde öznel, biraz rastlantısal ve ister istemez gerektiğinden fazla yoruma bağlı olmak zorunda olduğudur.

Sofist terimi ve onunla aynı kökten gelen *sofizm*, *sofistik akıl yürütme* gibi diğer terimlerin zamanımızda sahip olduğu kötü, olumsuz anlamın en önemli nedeni Aristophanes, Platon ve bunlardan bi-

raz daha hafif olmakla birlikte Aristoteles'in onlara karşı yürüttükleri kampanya, haklarında yaptıkları olumsuz propagandadır.

Sofist kelimesi sözünü ettiğimiz dönemde aslında *bilge*, *bilgin*, herhangi bir konuda derin bilgi ve uzmanlık sahibi kişi anlamlarına gelmekteydi. Nitekim Yunan dünyasının adları her zaman saygıyla anılan bazı devlet adamları, kanun koyucuları, kendilerinden özlü sözler kalmış olan şahsiyetleri bu adla anılmaktaydı. Bunlar arasında Atina'ya kanunlarını veren ünlü Solon da vardı. Başlangıçta Sofistlerin kendileri kendi mesleklerini veya yaptıkları işi tanımlamak üzere bu adı bilinçli olarak ve iftiharla seçmişlerdi. Nitekim anlaşıldığına göre Protagoras herhangi bir utanma duymaksızın kendisini Sofist, yani bilgelik öğretmeni olarak adlandırmaktaydı (*Protagoras*, 317 b). Kelimenin bu kullanımında Sofist, zamanımızdaki üniversite hocası gibi bir anlam taşımaktaydı.

Ancak başta Platon olmak üzere tutucu çevrelerin kendilerine karşı yöneltikleri saldırılar sonundadır ki, kelime yavaş yavaş özel ve olumsuz anlama sahip olmaya başlamıştır. Platon'un özellikle ilk, gençlik dönemi veya Sokratik dönem diye adlandırılan dönemine ait diyaloglarının başrol oyuncusu Sokrates ise –ki Platon'un biri dışında diğer diyaloglarında da bu rolü başkasına kaptırmayacaktır– ana kötü karakterleri, Sofistlerdir. Platon belki Shakespeare'den önce hiçbir yazarın sahip olmadığı oyun yazarı dehası ve dram ustası kabiliyetiyle sahneye koyduğu diyaloglarında –veya piyeslerinde– Sofistleri, onlar arasında da özellikle Polos, Thrasymakhos, Antiphon gibi ikinci veya üçüncü kuşağa mensup olanlarını karikatürleştirir, gülünç durumlara sokar, onlarla alay eder ve yerden yere vurur. Bu diyaloglarda Sofistler sadece şaşırtıcı, rahatsız edici, hatta utanç verici bazı fikirleriyle bizim entellektüel nefretimizi hak etmekle kalmazlar, aynı zamanda şarlatanca ve küstah davranışları, boş gururları ve ahlâkî zaafları ile birer kötü karakter, kötü adam özellikleriyle küçümsememizi de hak ederler.

Platon'un acımasız sertliği, Aristophanes'in alayları, daha sonra haklarında uydurulmuş olan sayısız olumsuz hikâyeler, Lange'nin güzel bir şekilde ifade ettiği gibi sonunda Sofistlerle ilgili olarak şarla-

tanlık, çıkar uğruna tartışma ve sistemli bir ahlâksızlık adına ne varsa hepsinin yaratılmasına ve bütün bunların onlara yüklenmesine yol açmıştır. Böylece Sofistlik her türlü sahte felsefeyle eşanlamlı bir şey olmuştur (Lange, *Materyalizmin Tarihi*, I, 56). Ancak geçen yüzyıldan bu yana özellikle Hegelci tarih okulunun tarihi bir ilerleme olarak gören ve onda bir süreklilik bulan, dolayısıyla Sofistlerin de bu ilerleme sürecinde belli tarihsel, zorunlu bir anı temsil ettiğini savunan görüşünün etkisi ile onlara karşı daha ölçülü, daha olumlu bir yaklaşım benimsenmeye başlamıştır.

Platon'u ve Platon gibi geleneksel üst sınıf aydınlarını Sofistlerle ilgili en fazla rahatsız eden şey, onların Yunan eğitim dünyasında şaşkınlık verici bir yenilik olarak ortaya koydukları, verdikleri dersler karşılığında öğrencilerinden ücret talep etmeleri, hatta bazılarının zamanımız şartlarında astronomik diye nitelendirilebilecek paralar almalarıdır. Protagoras ve Gorgias'ın tek bir öğrencinin eğitimi için on bin drahmi istedikleri söylenmektedir: Will Durant bunun 1930 yıllarının Amerika'sında aşağı yukarı on bin dolar (günümüzde yüz bin dolar) gibi inanılmaz bir meblağa tekabül ettiğini söylemektedir (*The Life of Greece*, 358) Bu, ücret karşılığında eğitim vermek olayı, Platon gibi bilim, bilgi, eğitim hakkında aristokratik diyebileceğimiz bir anlayışa sahip olan insanları çok rahatsız etmiş görünmektedir.

Öte yandan bu rahatsızlıkta bu pahalı eğitimden ancak varlıklı kimselerin yararlanma imkânına sahip olmasının, bunu karşılayamayacak durumda olanların ise onun dışında kalmalarının doğurduğu kıskançlık ve öfkenin de büyük bir payı olmuş olmalıdır. Gomperz'in güzel bir şekilde ifade ettiği gibi bu, düellonun serbest olduğu bir çağda kılıç kullanma dersi veren öğretmenlerin bu eğitiminden hali vakti yerinde olanların yararlanmaları, bu ücreti ödeyemeyecek durumda olanların ise onun dışında kalmalarına benzer bir şeydi.

Atina'da ortaya çıkan yeni koşullarda hitabet sanatı, güzel konuşma, dili ustaca kullanma meclislerde, mahkemelerde, pazar yerlerinde başarıya erişme imkânını sağlayan bir saldırı ve savunma silahı, keskin bir kılıç olma özelliğine sahipti.

Ancak, Sofistlere karşı başta Platon olmak üzere çeşitli kesimlere ait insanlardan gelen saldırıların tek nedeni, herhalde onların para karşılığı zengin ve soylu çocuklarına ders veren öğretmenler olmaları değildi. Onların öğretim konularını oluşturan şeyler ve belki daha önemlisi bunları öğretirken kendilerinden hareket ettikleri düşünme biçimleri de birçok insanın nefretini üzerine çekmiş olmalıdır. Sofistler aslında belli konularda belli görüşleri olan felsefi bir okul değildiler. Onlar belli bir öğretiden *çok belli bir düşünme biçim*ini paylaşmaktaydılar. Hatta bundan da önemlisi onlar *yeni bir kültür* tarzını veya idealini temsil etmekteydiler. Sofistler insan hakkında belli bir anlayışa sahiptiler ve bu anlayışa uygun olarak da karakteristik bir hayat tarzının savunmasını yapmaktaydılar (Châtelet, *la Naissance de l'Histoire*, 2, 19).

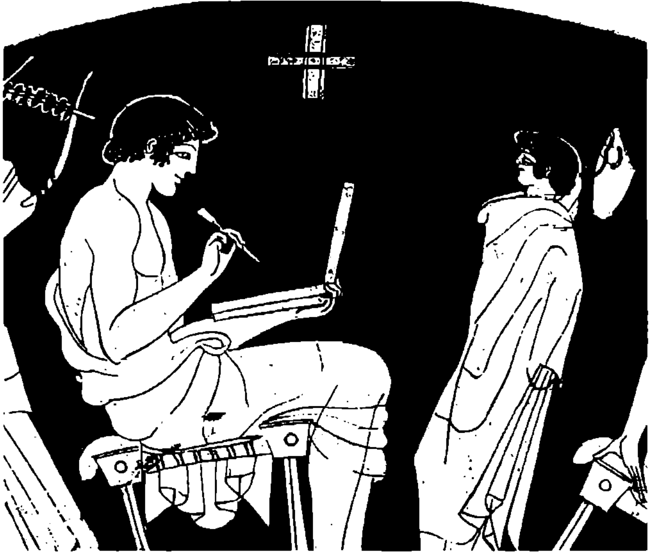
Geleneksel Yunan anlayışı gençlerin atlet veya savaşçı olarak yetiştirilmesine değer vermekteydi. Oysa Sofistlerin önem verdikleri ve gençleri kendisi için yönlendirdikleri insan ideali, "yurttaş insan"dı. Şüphesiz bunun Yunan dünyasında ve özellikle bu yüzyılın başından itibaren Atina'da ortaya çıkan ve Perikles döneminde en mükemmel biçimini alacak olan demokrasi hareketiyle yakından ilişkisi vardı. Demokrasi, geniş halk kitlesinin siyasal hayata en geniş bir şekilde katılmasını ve ondan yararlanmasını mümkün kılmıştı. Daha önceki dönemde gimnazyumun veya palestra'nın (beden sporları yapılan yer) yerini demokrasi ile birlikte meclisler, mahkeme salonları ve pazar yerleri almıştı. Aslen Atinalı olan özgür erkekler, meclislerde temsilci olarak, mahkemelerde yargıç veya jüri üyesi olarak görev yapıyorlar, şehirlerinin yöneticilerini, ordularının kumandanlarını seçiyorlar ve kendilerinin ve diğerlerinin hayatları veya ölümleri üzerine kararlar veriyorlardı. Artık önemli olan sadece bedensel ve fiziksel özellikleri, yetenekleri geliştirmek değildi; ruhları eğitmek, başta siyaset olmak üzere insani kültürel konularda, dünya işleri konusunda yurttaşları bilgili kılmak, meclislerde, mahkeme salonlarında, pazar yerlerinde kendi davalarını savunmak veya karşı davaları, tezleri çürütmek konusunda onları maharetli ve becerikli kılmaktı. İşte bu anlamda Sofistler bambaşka bir insan anlayışını ve bambaşka bir hayat

tarzını temsil etmekteydiler.

Sofistlerin ortaya çıktıkları yeni ortam, ortaya çıkışlarını mümkün kılan veya doğuran felsefi-zihinsel iç faktörler ve ekonomik, sosyal, siyasal dış gelişmeler, Sofistlerin genel özellikleri hakkında bu bilgilerden sonra artık belli başlı Sofistlerin kendilerine, onların özel öğretilerine geçebiliriz.

2

Erken Dönem Sofistleri



"TANRILARA GELİNCE, NE ONLARIN VAR OLDUKLARI, NE VAR OLMADIKLARI, NE DE NE ŞEKİLDE OLDUKLARINI BİLİYORUM; ÇÜNKÜ BU KONUDA BİLGİ EDİNMEYİ ENGELLEYEN ÇOK ŞEY VARDIR: ONLARIN DUYULARLA ALGILANMAMALARI, İNSAN HAYATININ KISALIĞI."

Protagoras, *DK*. B 4

"HİÇBİR ŞEY VAR DEĞİLDİR; VAR OLSAYDI BİLE BİLİNEMEZDİ; BİLİNEBİLSEYDİ BİLE BAŞKASINA ANLATILAMAZDI."

Gorgias, *DK*. B 3

Atina civarında bulunmuş vazoda
İÖ. 400 yıllarında bir okulun tasviri (ayrıntı).

PROTAGORAS

Hayatı ve Eserleri

Sofistlerin hayatları ve eserleri hakkında birinci elden sahip olduğumuz bilgiler son derece azdır. Bu durum onların en ünlüleri ve muhtemelen Sofistik geleneği başlatan Protagoras için de geçerlidir. Onun Demokritos'la aynı şehirde, yani Abdera'da doğduğu, hayatının bir kısmını ise Teos'ta geçirdiği söylenmektedir. O halde Sokrates-öncesi döneme ait diğer büyük Yunan düşünürleri gibi Protagoras da gerçekte Atinalı değildir (Yeri gelmişken Sokrates-sonrası döneme ait büyük filozoflardan hiçbirinin –Platon hariç– Atina doğumlu olmadığına işaret edelim). Diğer büyük hemşehrisi Demokritos'un öğrencisi olup olmadığı şüphelidir; Demokritos'un ondan yaklaşık yirmi yıl daha yaşlı olduğu kabul edilmektedir.

Protagoras'ın İÖ. 490-480 yılları arasında doğduğu ve 420 yılında öldüğü tahmin edilmektedir (Daha az güvenilir bir rivayet, onu 411 yılında hâlâ yaşıyor göstermektedir) En olgun çağı 84. Olimpiyat dönemine, yani 444-441 yıllarına tarihlenmektedir. Atina'ya birkaç zi-

yaret yaptığı bilinmektedir. Bunlardan 450-445 yılları arasında yapıldığı tahmin edilen birincisi Perikles zamanındadır ve filozof Anaksagoras gibi Protagoras da Perikles'in yakın dostluğunu kazanmış görünmektedir.

Perikles, 443'te Yunan şehirlerinden topladığı bir grup insanı Sicilya'ya Sybaris kenti yakınında Thurioi'de yeni bir koloni kurmak üzere gönderdiğinde ünlü Yunan şehir plancısı Hippodamos ile birlikte Protagoras da bu heyete dahil edilmiştir. Bu görevlendirme onun ünlü tarihçi Herodot ile tanışmasına vesile olmuştur. Hippodamos bu yeni koloni için sonraları başka Yunan şehirlerinde, örneğin Priene'de de geniş olarak taklit edilecek olan dikdörtgen plan üzerinde sokaklar çizerken Protagoras da onun için yasalar koyacaktır (Durant, 437).

Kendisine Perikles tarafından verilen bu görevin önemi, Protagoras'a biçilen yüksek değerin bir göstergesi olmalıdır. Güney İtalya'daki bu kalışı birkaç yıl sürmüş olabilir. Daha sonra Atina'ya dönmüş ve orada Sokrates ve büyük tragedya yazarı Euripides'le tanışmıştır. Atina'yı 430 yılında tekrar terk etmiş görünmektedir.

Tanrıtanımazlıkla suçlanması bu tarihte ortaya çıkmış olmalıdır ve Atina'yı terk etmesinin nedeni olarak da bu tanrıtanımazlık suçlamasının arkasından gelmesi muhtemel olan mahkeme önüne çıkarılma tehlikesi belirtilmektedir. (Başka Yunan şehirlerine oranla Atina'da dinsel tutuculuğun hayli güçlü olduğunu biliyoruz. Yüz senelik kısa bir dönem içinde üç büyük filozofun tanrıtanımazlıkla suçlanması bunun en açık bir göstergesidir. Bunlardan Anaksagoras ve Protagoras Atina'yı zamanında terk etmek suretiyle mahkeme edilmekten kurtulmuş, Sokrates ise kaçmayı reddederek kendi ölümünü hazırlamıştır. Daha geç bir tarihte Aristoteles'in de "Atina'nın felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemesine meydan vermemek" amacıyla Anaksagoras ve Protagoras'ın yolunu izleyeceğini biliyoruz).

Bu tarihten sonra Protagoras'ın neler yaptığı, Atina'ya tekrar dönüp dönmediği, nerede ve kaç yaşında öldüğü konusunda güvenilir hiçbir bilgi mevcut değildir. Bir söylentiye göre, Sicilya'ya yaptığı bir yolculuk esnasında gemisinin batması üzerine hayatını kaybetmiştir.

Protagoras'ın Thurioi dönemiyle ilgili de herhangi bilgiye sahip değiliz. Acaba bu şehir için nasıl bir anayasa düzenlemiştir? Bu anayasanın herhalde Perikles'in Atinası'nınkine benzer demokratik bir anayasa olması gerekir. Çünkü Protagoras'ın demokrasi taraftarı biri olduğunu bildiğimiz gibi, böyle bir anayasayı yapmak için imkânı da vardı. Ayrıca Perikles tarafından herhalde böyle bir anayasa yapmak için görevlendirilmişti. Aristoteles'in Güney İtalya'nın ilk yasa koyucuları hakkında verdiği bilgilerde, Protagoras'ın adı geçmemektedir. Bu, bu anayasanın ömrünün pek uzun sürmemiş olduğu anlamına gelebilir.

Protagoras'ın gerçek ünü kendi zamanında Thurioi'de gerçekleştirdiği yasa koyma faaliyetine dayanmamakta; Atina'da verdiği derslerinden ve daha küçük ölçüde yazılarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu yazıların tümü kaybolmuştur. Bununla birlikte geç Antik dönem onların bir listesini korumuştur. Bu liste, onun yazılarının çeşitli konulara ilişkin olduğunu göstermektedir.

Eserlerinden birinin adı *Devlet Üzerine* diye geçmektedir. Eğer onunla ilgili bu haber doğruysa Protagoras'ın Platon'un ünlü *Devlet*'inden önce aynı adı taşıyan eserin sahibi olduğunu göstermektedir. Bir başka eseri *(İnsanlığın) İlk Hali* başlığını taşımaktadır. Platon'un *Protagoras* diyalogunda Protagoras'ın siyasî öğretisi hakkında verdiği bilgileri esas olarak bu kaybolmuş iki kitabından devşirmiş olması muhtemeldir. Protagoras'ın *Hakikat* veya *Çürütücü Kanıtlar, Yere Vurucu Tezler* veya *Varlık Üzerine* adını taşıyan bir başka eserinin varlığını da kaynaklardan öğreniyoruz.

Nihayet tanrıtanımazlıkla suçlanmasının kaynağını teşkil eden ünlü cümlesinin başlangıcında yer aldığı *Tanrılar Üzerine* adlı bir başka ve yine kaybolmuş eserinin varlığından haberdarız. Bu ünlü cümle ise tam olarak şudur:

> "Tanrılara gelince, ne onların var oldukları, ne var olmadıkları, ne de ne şekilde olduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: Onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı... " (DK. B 4).

Sözünü ettiğimiz listede bu eserlerden başka *Tutku Üzerine*, *Erdemler Üzerine*, *İnsan Hataları Üzerine* vb. gibi daha birçok eserin adı geçmektedir (Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, 125-126).

Bilgi ve Varlık Kuramı

Protagoras'ın öğretisi ve görüşleri hakkındaki bilgileri esas olarak başta büyük rakibi ve düşmanı Platon olmak üzere Aristoteles, Aristophanes, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius gibi daha sonraki yazarlardan, biyograf ve doksograflardan edinmekteyiz. Platon'un en önemli diyaloglarından birine onun adını verdiğini biliyoruz. Öte yandan Platon'un onun hakkında daha sonra gelen ikinci veya üçüncü kuşak Sofistler, örneğin Polos, Kallikles, Antiphon, Thrasymakhos vb. hakkında kullandığı küçültücü, aşağılayıcı dilden farklı bir dil kullandığını da görmekteyiz. Platon, gerek kişiliği ve karakteri, gerekse öğretisi ile ilgili olarak Protagoras'dan elinden geldiğince saygılı bir şekilde söz etmektedir.

Protagoras'tan bize kalmış olan en ünlü cümlesi hiç şüphesiz onun *Hakikat veya Kesin Kanıtlar* adını taşıyan eserinde mevcut olduğu söylenen "İnsan her şeyin ölçüsüdür" cümlesidir. Bu tek cümle ilkçağdan bu yana ve haklı olarak sayısız inceleme ve yorumun konusu olmuştur. Tam olarak ifade etmemiz gerekirse Protagoras şöyle demektedir:

> "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının."

Bu cümlenin hemen arkasından gelen bir başka cümle Protagoras'ın bu cümlesiyle ne demek istediğini nisbeten açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle...Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir" (DK. B 1; *Theaitetos* 152 a).

Şimdi bu iki ifadeyi birlikte ele alırsak, burada Protagoras'ın esas olarak bize eşyanın bilgisi konusunda bir bildiride bulunduğu anlaşılmaktadır. Yani bu cümleler özünde bilgi kuramıyla ilgili cümlelerdir. Ancak onların arkasında varlık kuramıyla ilgili bir şeylerin de ima edildiği veya onlarda varlığın kendisi ile ilgili bir tezin de bulunduğunu söylemek mümkündür.

Protagoras'ın ikinci cümlesinde dile getirdiği rüzgârın soğukluğu veya sıcaklığı ile ilgili tespiti, onun burada eşya hakkındaki duyumumuzdan söz ettiğini göstermektedir. Yine buradan Protagoras'ın eşyanın bilgisi ile ilgili olarak elimizde duyu organlarımızdan ve duyumdan başka bir yetimizin var olmadığı görüşünde olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Protagoras'ın bu cümlesini yorumlayan gerek Platon'un gerekse bu duyum kuramına karşı çıkan Aristoteles'in onu böyle anladığını görmekteyiz (*Theaitetos*, 152 b, 166 d, 171-172; *Metafizik*, IV,5). O halde Protagoras'ın bununla söylemek istediği şey, özetle eşyayı duyu organlarımızla bildiğimiz, duyu organlarının ise farklı insanlar ve farklı zamanlarla ilgili olarak bize eşya hakkında farklı duyumlar verdiği, bir aynı şeyin bundan dolayı farklı insanlara, hatta belki farklı zamanlarda bir aynı insana farklı görünmesinin mümkün olduğudur. Platon ilerde işte tam da bu özelliğinden ötürü duyulara güvenilemeyeceğini, tam da bundan dolayı bilginin konusunun duyusallar değil, akılla kavranan şeyler, akılsallar, yani tümeller, İdealar olduğunu söyleyecektir. Aristoteles, Platon gibi veya onun kadar duyulara hiçbir değer taşımayan şeyler olarak bakmasa da, yine bundan dolayı duyumun bilgi olmadığını söyleyecek ve buna böyle bir duyumculuğun bizi götüreceğini düşündüğü diğer mahzurları (görelicilik, öznelcilik, tekbencilik vb) ekleyecektir.

Ancak, Protagoras'ın bu tür eleştirilerin farkında olmadığını söylemek de doğrusu insana hiç inandırıcı gelmemektedir. O hiç şüphesiz daha önceki döneme ait filozofların, örneğin bir Herakleitos'un, Parmenides'in duyumculuğa karşı yönelttiği eleştirileri, en azından hemşehrisi Demokritos'un görme ve koklama duyularının bize gerçeği vermediği yönündeki görüşlerini bilmekteydi Buna rağmen eğer bu

tezi savunmaktaysa, bununla bilinçli olarak söylemek veya vurgulamak istediği bir şeyin olmuş olması gerekir. Bu vurgulamak istediği şeyi ise şöyle ifade etmemiz mümkündür: Görünüş ile gerçeklik, asıl var olan ile bize görünen arasında yapmaya çalıştığımız ayrımın temeli ve gerekçesi nedir? Şeylerin bize, duyu organlarımıza, duyumlarımıza göründükleri şekilde olmadıklarını nereden biliyoruz? Bizim için kesin olan, araçsız veri olan nedir? (Kant'ın dili ile ifade edersek) "fenomen"den başka bir şey mi? (Yine Kant'ın dili ile söylersek) fenomenin gerisinde bir "numen"i, olayın gerisinde bir varlığı, kendisine ancak akıl ile erişilebilecek bizden bağımsız nesnel bir varlığı ileri sürmemizin gerekçesi nedir? Varlık bize "görünen"dir, varlık, "görünüş"tür (Vlastos, *Protagoras*, 277).

Şimdi bu noktada Protagaros'ın yukardaki sözlerinde soruşturmamız gereken ikinci probleme geçebiliriz. Burada söz konusu olan biz, yani "insan" kimdir? Bu "tür olarak insan" mı, yoksa "birey olarak insan" mıdır? Eğer burada söz konusu olan insanı tür olarak insan diye anlarsak, Lange'nin haklı olarak işaret ettiği gibi Protagoras'a Kant'ın bir öncüsü gözüyle bakabiliriz (Lange, I, 58). Çünkü bildiğimiz gibi Kant da, insanın bir duyarlılığı, bir de aklı veya anlama yetisi olduğunu söylemektedir. Ona göre eşya hakkındaki bilgimiz, duyarlılığımızın formları aracılığıyla şekillenerek aklımıza ulaşır. Yani biz eşyayı duyarlılığımızın bize "gösterdiği gibi" biliriz. Ancak Kant Protagoras'tan farklı olarak söz konusu duyarlılığın "bütün insan türü" için aynı olduğunu, bundan dolayı bütün insan türünün eşyayı aynı şekilde "gördüğü"nü veya "algıladığı"nı düşünür. Kant'a göre insanî duyarlılığın nesnel ve zorunlu bazı nitelikleri vardır –ki Kant bunları duyarlılığın *a priori* formları olarak adlandırır– ve biz insan türü olarak bundan dolayı eşyayı aynı şekilde görürüz.

Ancak Protagoras'un burada insandan bu şekilde genel ve zorunlu bazı duyarlılık formlarına sahip insan türünü anlamadığı aşikârdır. Çünkü o eşyanın bize değil, bana, sana, yani tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyle olduğunu söylemektedir. Verdiği örnekte görüldüğü gibi rüzgâr birine soğuk, diğerine sıcak görünmektedir. Aristote-

les'in örneğini verirsek bir şarap birine tatlı, diğerine acı görünecektir. Hatta aslına bakılırsa Protagoras burada bir aynı insanı bile kastetmemektedir. Lange'nin haklı olarak işaret ettiği gibi aslında genel olarak veya tür olarak insan bir yana, o birey insanı bile değil, değişik durumlarda bir aynı insanın farklı, değişik algılarını ölçü kabul etmek durumundadır (Lange I, 58). Çünkü birey değişme içindedir. O halde aynı rüzgâr aynı insanın aynı duyu organına bir zaman soğuk, başka bir zaman sıcak gelebilir ve bütün bu farklı algılar aynı hakla ve aynı ölçüde "doğru"luk talebinde bulunabilirler.

Şüphesiz Protagoras'a bu sonucun saçma olduğunu, onu kabul etmenin zorunlu olmadığını, onun yerine ortada değişmeyen bir şey ve gerçek olduğunu, değişik ve farklı duyumların farklı insanlar ve farklı duyum ortamlarından ileri geldiğini kabul etmenin daha makûl olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Protagoras'ın bize itirazı muhtemelen böyle bir nesnel veya özneler-arası ortak şey veya gerçeklik kavramını neye dayanarak ileri sürdüğümüz yönünde olacaktır. Hatta bu noktada Protagoras'ın, fikir hocası olan Herakleitos'un varlık ve oluş probleminde benimsediği radikal tavra benzer bir tavrı benimseyerek "varlığın kendisini" düpedüz "inkâr etmesi" bile mümkündür. Benzerlik şuradadır ki, nasıl Herakleitos varlık-oluş probleminde varlığın kendisini inkâr ederek, sadece oluşun varlığını kabul etmişse, Protagoras da görüntü-gerçeklik probleminde gerçekliğin kendisini inkâr ederek sadece görüntüyle yetinmemiz gerektiğini söyleyecektir.

Protagoras'ın bu ünlü cümleleri ile işimiz henüz bitmedi. Protagoras "insanın her şeyin ölçüsü olduğu"nu söylemektedir. Burada kastedilen "her şey" nedir? Arkasından gelen cümle onun "var olanlar"ın varlığı ve "var olmayanlar"ın var olmamaları olduğunu söylemektedir. Şimdi bu "her şey"den ve "var olan"la "var olmayanlar"dan neyi anlamak gerekir? Önerme sadece duyumlarla ve duyumların konusu olan varlıkla ilgili epistemolojik ve ontolojik bir cümle midir? Verdiği örnek, rüzgâr özel olarak bu alanlara ait bir örnektir. Ancak bu "her şey" ile onun daha genel, daha evrensel bir şeye işaret ettiği veya onun daha genel veya daha evrensel şeylere işaret eden bir şey olarak algılanmasının

mümkün olduğu açık değil midir? Yani buradaki "her şey"in, içine ahlâkî, dinî, siyasî estetik varlıkları, değerleri ve onlar hakkındaki yargılarımızı da alabilecek şekilde geniş olarak yorumlanması mümkün, hatta zorunlu değil midir? Bu durumda bu ibarenin ahlâkî değerlerimiz, siyasî kurumlarımız, estetik görüşlerimiz ve dinî kanaatlerimizde de nesnel, mutlak, toplumdan topluma, insandan insana değişmeyen doğrular olmadığı şeklinde yorumlanması doğru olmayacak mıdır?

Protagoras'ın kendisinin bu cümleyi böyle yorumlamadığı, bu ikinci tür nesnelerle ilgili olarak daha ihtiyatlı, daha muhafazakâr bir tutum benimsemiş olduğunu gösteren bilgilerin elimizde mevcut olduğunu söylememiz gerekmektedir. En azından tanrıların varlığı ve özellikleri ile ilgili olarak bilgi ve hakikat konusunda olduğu kadar cesur bireyselci ve görelici bir tavrı benimsemediğini biliyoruz. Buradaki tavrı daha önce de işaret ettiğimiz gibi ancak *bilinemezci* (agnostisist) bir tavırdır. Bilinemezci bir tavırla görelici (rölativist) bir tavır arasında ise oldukça fark vardır. Öte yandan Protagoras'ın siyasal erdem veya iyi konusunda da birey insanın ve onun bireysel arzuları ve seçiminin ötesinde genel ve nesnel bir ölçüt verme yönünde bir tutum içinde olduğunu görmekteyiz.

Bunun Protagoras'ın bilgi ve hakikat konusundaki bireyci, tekbenci (solipsist) ve görelici tavrı ile ne kadar uyuşabilir olduğu sorunu yanında, "insanın her şeyin ölçüsü olduğu" ünlü cümlesinin son alanlarda, yani dinî, siyasî, ahlâkî değerler ve kurumlar alanlarında en azından bireyci ve görelici bir tutuma yol açma tehlikesi veya imkânını içinde barındırdığı açıktır. Kendisi bu mümkün sonuçları çıkarmış olmasa da –ki bu da kesin değildir, çünkü Platon *Theaitetos* adlı diyalogunda onun kendisinin hiç olmazsa siyasî rejimler ile ilgili olarak bu sonucu çıkardığını ima etmektedir (166 c.)– Protagoras'ın ilerde kendisinden daha az ihtiyatlı veya daha gözü pek diğer Sofistlerin bu tür sonuçları çıkarmalarının mümkün olacağı bir yolu açmış olduğu kesindir.

Protagoras'ın "insanın her şeyin ölçüsü olduğu", "her şeyin birey insana nasıl görünüyorsa öyle olduğu" sözünü bu şekilde yorumladığı-

mız zaman ondan bize kalan bir diğer ünlü sözünü nasıl yorumlamamız gerektiğini bilmek kolaylaşmaktadır. Bu söz "her şey üzerine birbirine zıt iki söz söylemenin mümkün olduğu" şeklindeki sözdür (DK. B 6).

Bu sözü Protagoras'ın bu konudaki zihniyetine uygun olarak daha keskin bir şekilde şöyle ifade etmemiz de mümkündür: "Birbirine zıt olan iki görüş, aynı ölçüde doğrudur." Şimdi acaba bu sözü Protagoras bir ve aynı insanın ağzından çıkan bir ve aynı sözün aynı zamanda hem doğru, hem yanlış olmasının mümkün olduğu anlamında mı ileri sürmekteydi? Bunu ileri sürmek, Aristoteles'in haklı olarak işaret edeceği gibi özdeşlik ilkesinin inkâr edilmesi anlamına gelecektir. Ancak Protagoras'ın kastettiği herhalde bu değildi. Onun bununla söylemek istediği muhtemelen yukarda sergilediğimiz kuramına uygun olarak aynı konu üzerinde, örneğin rüzgârın üşütücü olup olmadığı üzerinde, aynı anda iki ayrı insanın birbirine zıt iki şey ileri sürmesinin, yani birinin rüzgârın üşütücü olduğunu, diğerinin ise öyle olmadığını savunmasının mümkün olduğu ve bu durumda daha önce açıkladığımız nedenle bu iki zıt önermenin aynı ölçüde doğru olduğunun kabul edilmesi gerektiği idi. Konuyu bu biçimde ele aldığımızda, Protagoras'ın özdeşlik ilkesini inkâr etmek gibi saçma ve savunulamaz bir tutum sergilemek istemediğini, daha önceki ana tezine uygun olarak; sadece bir insanın bir şey hakkında ileri sürdüğü bir teze bir başka insanın aynı hakla karşıt bir tezle ortaya çıkmasının mümkün ve doğru olduğunu söylemek istediğini tahmin edebiliriz.

Ahlâk ve Siyaset Kuramı

Bilgi kuramından ahlâk ve siyaset felsefesine geçelim. Sofistlerin ve Protagoras'ın özel olarak ahlâk ve siyaset konularına ilgi duyan, insanlara sitenin siyasî hayatına aktif olarak katılmak üzere ihtiyaç duydukları bilgileri para karşılığında vermek, insanları esas olarak iyi bir yurttaş olarak eğitmek iddiası ile ortaya çıkan insanlar olduklarını biliyoruz. Sofistler ve Protagoras kendilerini esas olarak "erdem öğretmenleri" olarak takdim etmekteydiler. Peki Protagoras'ın erdem, iyilik, doğru hayat, siyasal rejimler, devlet üzerine görüşleri neydi?

Bu konuda da Protagoras'tan kalmış olan hiçbir doğrudan cümle mevcut değildir. Onun bu konulardaki düşüncelerini de yine Platon'dan öğreniyoruz. Ancak Platon'un bu konuda verdiği bilgilerde belli bir karışıklık var. O, *Theaitetos*'ta Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" görüşünü devletlere de uygulamış olduğu yönünde bir dil kullanmaktadır. Buna göre Protagoras "Her siteye doğru ve adil görünen şeyin, site onu böyle gördüğü sürece, onun için doğru ve iyi olduğu " görüşünü savunmuştur. "Bilge ve iyi hatiplerin yapmaları gereken şey, kötü şeyler yerine iyi şeylerin sitelere doğru görünmesini sağlamaktır" (167 c). Platon bu sözlerinden birkaç cümle sonra bireyler için söz konusu olan şeyin siteler için de geçerli olduğunu, Protagoras'ın şeylerin bireyler için olduğu gibi siteler için de kendilerine nasıl görünüyorlarsa öyle oldukları görüşünü ileri sürdüğünü söylemektedir (168 b). Platon Protagoras'ın bu görüşünü daha sonra şöyle yorumlamaktadır:

> "Politikada da güzel veya çirkin olan, adil veya adaletsiz olan, dine uygun veya dine aykırı olan, her site için gerçekten onun öyle gördüğü ve kendisi için yasal ilan ettiği şeydir. Ve bu konularda bireyden bireye olduğu gibi siteden siteye de bir bilgelik farkı yoktur" (172 a).

Demek ki, site ile ilgili şeylerde, her site neyin iyi, neyin kötü, neyin adil, neyin adaletsiz, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirledikten sonra, bu belirlemelere uygun olarak hangi şeylerin yasal olduğunu ve herkes için bağlayıcı olduğunu tesis edecektir ve bu konularla ilgili olarak bir insanın veya bir sitenin diğerinden daha bilge olduğu söylenemez.

Protagoras'a atfedilen bu görüşün içerdiği bazı önemli hususlara işaret edelim: Bu görüş görüldüğü gibi esas olarak onun "İnsan her şeyin ölçüsüdür" ana tezine uygundur. Burada yalnız temele alınan birim, "tek tek insanlar" ve onların bireysel algıları veya doğruları değil de, "tek tek" alınan *siteler*dir. Nasıl duyusal algı ve hakikatlerle ilgili olarak tek tek alınan birey insanlar hakikatin ölçüsü idiyseler burada da tek tek alınan bireysel siteler ahlâkî, siyasî hakikatin, doğrunun, iyi-

nin, adaletin ölçüsü kılınmaktadırlar. Arada yalnızca şu fark vardır ki, bir devleti, bir siyasal topluluğu teşkil eden bireyler doğru ve adil olan konusunda farklı düşünme imkânına sahip oldukları için bireylerin üzerinde "uzlaştıkları" ortak şey, bir bütün olarak, sitenin bireysel kanısı haline gelmektedir.

Öte yandan, Protagoras herhangi bir sitenin yasası ile ilgili olarak evrensel bir doğruluk veya adillik talebinde bulunmamaktadır. Her sitenin ahlâkî-siyasî doğrusu kendinedir ve kendisiyle sınırlıdır. Ortada ne kadar site varsa, o kadar ahlâk anlayışı ve bir o kadar yasa veya anayasa olacaktır. Bir sitenin yurttaşları arasında uzlaşma devam ettiği sürece de, bu devam edecektir. Nasıl bir insanın duyusal yapısı veya durumu değiştikçe aynı nesne hakkında farklı algıları olacaksa bir sitenin de ahlâkî ve siyasal yapısı veya durumu değiştikçe ahlâkî ve yasal nesnelerle ilgili görüşü veya kamuoyu değişebilir. Bir yasa bütün siteler için evrensellik talebinde bulunamayacağı gibi bir aynı site de, kendisi için, değişen veya değişmesi mümkün olan şartlardan ötürü, kalıcılık ve devamlılık talebinde veya iddiasında bulunamaz. Yasalar ne tanrısal kaynaklıdır, ne de evrenseldirler. Onlar sadece ve sadece genel iradenin, toplumsal uzlaşmanın ürünüdürler ve bu iradenin değişmesine paralel olarak değişirler.

Burada işaret etmemiz gereken üçüncü nokta, her ne kadar Protagoras açıkca ifade etmemiş olsa da bu sitenin demokrasi ile yönetilecek bir site olması gerektiğidir. Çünkü böyle bir sitede yasalar genel iradenin ürünü olmak durumundadır. Genel iradeyi temsil edecek rejim ise herhalde *demokrasi* olacaktır. Şüphesiz bir monark veya bir azınlık da eğer halkın veya yurttaşların genel iradesini temsil ediyorsa böyle bir sitenin yöneticisi olabilir. Ancak bu, bizim bugünkü demokrasimiz için de söz konusu olması mümkün olan bir durum veya sonuçtur. Durum ne olursa olsun böyle bir sitenin sorumsuz bir zorba (tiran) veya azınlık tarafından idare edilmeyecek bir site olacağı açıktır.

Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Protagoras'a mal ettiği görüşten çıkan ahlâkî ve siyasî sonuçlar bunlardır. Ancak Platon, Protagoras'ın adını taşıyan diğer bir diyalogunda, Protagoras'a bundan bel-

li ölçüde farklı bir siyaset kuramı izafe etmektedir. *Theaitetos*'ta Protagoras adil olan şeylerin varlığını bir site tarafından vaz edilmesine bağlı kılarken, Protagoras diyalogunda adil olan şeylere ilişkin bir bilginin değilse de hiç olmazsa bir duygunun insanlar arasında evrensel olarak var olduğunu ileri sürmektedir. O halde ortada yorumlanması gereken bir problem olduğu açıktır. Ancak bunun için önce söz konusu diyalogu görelim.

Protagoras diyalogu Sokrates'in Protagoras'a yaptığı işin ne olduğu ve insanlara öğretmek iddiasında bulunduğu şeyin neyle ilgili olduğuna ilişkin sorusuyla başlar. Protagoras'ın buna cevabı, kendisinin Sofist ve öğretmen olduğu ve insanlara evini yönetmeyi ve devlet sanatını öğrettiğidir. Sokrates'in bu sanatın veya erdemin öğretilebilir olduğu konusunda şüphesi vardır, çünkü eğer öyle olsaydı Perikles gibi bu sanatta en usta, en maharetli olan birinin onu kendi çocuklarına öğretmesi, öğretebilmesi lazımdı. Oysa durumun böyle olmadığı bilinmektedir. Tartışma bu noktaya gelince, Protagoras'ın politik sanatın ve politik erdemin neden dolayı öğretilebilir olduğunu göstermesi gerekmektedir ve o da bunun için bir efsane (mit) anlatır.

Bu efsaneye göre tanrılar hayvanları yaratırken, onların her birine yaşamaları ve varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan güçleri dağıtma işini Epimetheus'la Prometheus'a vermişlerdir. Epimetheus onların bazısına kuvvet, bazısına hız, bazısına kanat, bazısına cüsse vermiştir. Neticede hayvanlar arasında hayatlarını sürdürebilmeleri bakımından bir ahenk kurulmuştur ve böylece onların türlerinin devamı imkânı sağlanmıştır.

Ancak elinde bulunan bütün güçleri müsrifçe harcayan Epimetheus, insanın yaratılma anı gelip çatınca ona verecek ve onun kendisini korumasını sağlayacak hiçbir gücün elinde kalmadığını fark eder. Prometheus insanın yaşamının korunmasını sağlayacak bir şey bulamayınca, Athena'dan bazı sanatları, Hephaistos'dan da ateşi çalarak insanoğluna verir. Fakat bu sanatlar ve ateş insanların ancak kendilerini beslemelerine yetecek kadardır. İnsanlar dağınık yaşamakta, kendilerinden daha güçlü hayvanlara yem olmaktadırlar. Kendilerini ko-

rumak için biraraya gelmeye, şehirler kurmaya yeltenmekte, fakat politik sanata ve erdeme sahip olmadıkları için birbirleriyle kavga etmekte ve tekrar dağılmaktadırlar.

Bunu gören Zeus, insan soyunun tükenmemesi için insanlara Hermes aracılığıyla en önemli gücü, edep veya utanma (aidos) ile doğruluk veya adalet (dike) duygusunu gönderir. Bunları dağıtmakla görevli olan Hermes, Zeus'a onları insanlara diğer sanatlarda olduğu gibi farklı miktarlarda mı yoksa herkese eşit olarak mı dağıtması gerektiğini sorar. Zeus diğer sanatlardan farklı olarak bu iki duygunun veya gücün bütün insanlara "eşit olarak" pay edilmesini emreder. Böylece insanların biraraya gelmeleri ve barış ve dostluk içinde topluluklar, siteler kurmaları mümkün olur. Yine böylece Sokrates'in başta sorduğu sorunun cevabı da verilmiş olur: Bütün insanlar "politik sanat"tan (politike tekhne) veya "politik erdem"den (politike arete) eşit olarak pay aldıkları için bu sanat ve erdemin zekâ ve karakter bakımından çok düşük insanlar, yani anormaller müstesna herkese öğretilmesi veya herkesin bunlarla ilgili olarak eğitilmesi mümkündür (*Protagoras*, 320 d-323 a).

Görüldüğü gibi bu efsane son derece ilginçtir ve çeşitli bakımlardan yorumlanma imkânı içermektedir. İlk soru: Bu neden bir efsane biçiminde anlatılmaktadır? Herhalde bugün bizim doğal haklar, insanların şeref ve haysiyet bakımından eşitliği türünden temel değerlerimiz, anlayışlarımız gibi böyle bir anlayışın bilimsel, empirik veya kanıtlayıcı bir şekilde ortaya konulması veya ispat edilmesi imkânı yoktur da ondan. Dolayısıyla Protagoras'ın veya bu efsaneyi onun ağzından anlatan Platon'un ona ilişkin empirik veya rasyonel, mantıksal bir kanıtlama vermesi düşünülemez. O sonuç olarak, bugün de sahip olduğumuz bütün diğer ahlâkî veya değerle ilgili kabullerimiz gibi bir kabul olmak zorundadır. Bundan dolayı onun ancak bu şekilde bir efsane formu altında ifade edilmesi mümkündür veya uygundur.

İkinci olarak burada Protagoras'ın yukarda da işaret ettiğimiz gibi *Theaitetos*'takinden biraz farklı bir görüş ileri sürdüğünü görüyoruz. *Theaitetos*'ta her sitenin doğrusunun kendine uygun olduğu, ya-

saların uzlaşmadan, uylaşımdan (convention) doğduğu ve siteden siteye, devletten devlete değişebileceği görüşü savunulurken burada bütün insanlar için evrensel bir adalet veya doğruluk duygusunun var olduğu, herkesin bu duygudan veya erdemden eşit pay aldığı tezi ileri sürülmektedir.

Üçüncü olarak burada Sokrates'in veya Platon'un her sanatın bir konusu olduğu, hekimden hekimlik, ayakkabıcıdan ayakkabıcılık, gemiciden gemicilik öğrenildiği, çünkü ortada bir hekimlik, ayakkabıcılık ve gemicilik sanatının bulunduğu, oysa Sofistlerin insanlara özel olarak öğretebilecekleri bir sanatları olmadığı, Sofistiğin gerçek bir konusu olmadığı şeklindeki itirazlarına son derece önemli bir cevap verilmektedir: İnsanların muhtaç oldukları ve insanlara öğretilebilecek *özel* sanatlar olduğu gibi bütün insanların insan olmaları bakımından muhtaç oldukları ve yine bütün insanlara insan olmaları bakımından öğretilebilecek ve öğretilmesi gereken "genel" bir sanat vardır. Bu, "politika sanatı"dır. Evet, insanlar hasta olmaları bakımından hekime, giyinme ihtiyaçları bakımından terziye, evlerini ve yurtlarını korumak zorunda olmaları bakımından askere muhtaçtırlar. Ancak bütün bu özel ihtiyaçları bakımından değil, birlikte yaşamaları, bir toplum meydana getirmeleri, bu toplumun varlığını sürdürebilmesi için kurallar, yasalar koymaları bakımından, yani bütün bunlardan daha genel ve daha hayati ihtiyaçları bakımından politika sanatına, politikaya muhtaçtırlar.

Aslına bakılırsa, Platon'un Protagoras'ın politika veya politik sanatla ilgili bu görüşüne karşı çıkması beklenemez. Çünkü onun da ilerde göreceğimiz gibi, temel şikâyeti insanların beslenme, barınma, sağlık gibi daha az önemsiz konularda uzmanların varlığına ve onların uzmanlık bilgisine olan ihtiyaçlarını fark etmeleri, ancak bundan çok daha önemli, çok daha hayati olan bir konuda, iyi yaşama, barış ve huzur içinde varlığını devam ettirme, adalet ve adil yasalar konusunda böyle bir uzmanlığın ve uzmanlık bilgisinin gerekliliğini hissetmemeleridir. Platon bu siyasal konularla ilgili uzmanlık bilgisinin, Sokrates'in diliyle siyasal erdemin öğretilebilir olduğu konusunda da Protagoras'la aynı görüşü paylaşacaktır. Platon ile Protagoras'ın yolla-

rının ayrılacağı nokta birincinin bu uzmanlık bilgisine ancak özel yetenekleri olan özel bir sınıfın sahip olabileceği, Protagoras'ın ise bu bilgi veya erdemden, bu duygu ve güçten efsanede dile getirildiği gibi herkesin hiç olmazsa potansiyel olarak eşit pay alması söz konusu olduğu için bu konularda herkesin eğitilebileceği ve böylece herkesin site ile ilgili konularda doğru yargılarda bulunabileceği görüşüdür.

Platon'un devlet sanatına, siyasal erdeme sahip olduğunu düşündüğü insanlar, hiç şüphesiz bir kan veya soy aristokrasisi mensupları değildir. Şüphesiz Platon'un yöneticileri de sadece böyle bir aristokrasinin içinden seçilecek insanlar olmayacaklardır. Deyim yerindeyse onlar bir akıl, bilgi aristokrasisinin, liyakat aristokrasisinin mensupları olacaklardır. Ancak öyle veya böyle Platon son tahlilde insanları basit olarak sıradan insanlar, avamla; seçkinler, havas olarak ikiye ayırmaktadır. Onun görüşü temel olarak Yunan dünyasında demokrasi ortaya çıkıncaya kadar soylular arasında var olmuş olan yönetim kabiliyetinin kalıtımsal olduğu, soylulara, soylu ailelere mahsus olduğu görüşünün incelmiş bir şeklidir. Buna karşılık Atina demokrasisi buna tamamen ters bir temel üzerine, politik erdemin özel bir sanat veya uzmanlık olmadığı, bütün yurttaşların yurttaş olarak özel mesleklerine ek olarak bu erdeme veya sanata sahip oldukları veya olabilecekleri görüşü üzerine dayanmaktadır. Protagoras işte bu sonuncu görüşü temsil etmektedir.

Peki, eğer politik sanat, güç veya erdem herkesin insan olarak, yurttaş olarak eşit pay aldıkları bir şeyse, Sofistlerin onlara öğreteceği şey nedir? Ona insanlar zaten doğal olarak, doğaları gereği sahip değil midirler? Öyle anlaşılmaktadır ki, Protagoras herkesin veya daha iyisi bütün yurttaşların yurttaş olarak temelde böyle bir yetiye sahip olduklarını düşünmekle birlikte bunun bir güç, bir potansiyel olduğunu, onu fiil haline getirmek, fiilen işe yarar bir hale sokmak için eğitimin faydalı, hatta zorunlu olduğunu düşünmektedir.

Nasıl ki, resim yapma kabiliyetine sahip olan bir insanın, ressam olmak için resim sanatını bilen birisinden resim dersi alması gerekliyse, aynı şekilde yurttaş olan herkesin de yurttaşlık dersi, yani po-

litika dersi almasında ve kendisinde bulunan bu kabiliyeti işler hale getirmesinde yarar, hatta bir anlamda zorunluluk vardır. Protagoras açıkca karakter ve zekâ bakımından bozuk olan en aşağı insanlar, anormaller dışında –ki bu konuda ilerde kendisini izleyecek olan Platon ve Farabi gibi o da bu insanların ortadan kaldırılmaları gerektiğini söylemektedir: Politik erdeme sahip olmayan insanların sitede yeri yoktur (*Protagoras*, 322 d)– bütün insanlarda politik toplumun üyesi olmak, ona katılmak ve onda başarılı olmak yönünde bir yaratılıştan bir yetenek olduğunu ve bunun da işlenebileceğini söylemektedir.

Protagoras'a göre politik erdem ne doğanın, ne talihin eseridir; o öğretilebilir ve emekle elde edilir. Nitekim de öğretilmektedir. Kimse çirkin bir adamı çirkinliğinden dolayı suçlamamaktadır; ancak herkes, bu arada yasalar, kötü bir insanı kötü davranışından sorumlu tutmaktadır. Sonra eğer politik-ahlâkî erdem öğretilebilir ve emekle elde edilebilir bir şey olmasaydı ceza vermenin ne anlamı olurdu? Cezanın amacı suçu önlemektir ve demek ki ceza yoluyla insanlar kötü davranışlardan caydırılabilmektedirler. Ebeveynlerin, öğretmenlerin, sitede yöneticilerin yaptıkları insanlara erdemi öğretmek değil midir? Evet, bazı insanlar politik-ahlâkî erdem kapasiteleri bakımından diğerlerinden daha şanslıdırlar. Ancak bu eksiklik eğitimle kapatılabileceği gibi fazla kabiliyetleri olmasa da kanunlar, eğitim, mahkemeler yardımıyla eğitilen insanlar, böyle olmayan insanlarla karşılaştırılırlarsa, vahşilere göre adil ve bilginler olarak görülebilirler (*Protagoras* 323-328).

Böylece Sofistlerin ve Protagoras'ın verdikleri eğitim karşılığında neden dolayı bir ücret talep ettikleri ve bu ücreti neye dayanarak hak ettikleri de ortaya çıkmaktadır: Siyasal seçkinlere katılmak, bir doğuş meselesi, soyluluk meselesi değildir; ama belli ölçüde bir zenginlik, servet meselesidir. Siyasal yönetimden daha büyük, daha şerefli bir pay almak, daha yüksek politik mevkiler işgal etmek isteyenlerin bunun karşılığını ödemeleri doğaldır. Eğitimin parayla karşılanması veya para karşılığında ders verilmesi Platon için bir ayıptır. Ancak İÖ. 5. yüzyılın Atina'sı gibi zenginliğin soylular karşısında hak ve güç eşitliği sağladığı bir toplumda paralı eğitim bir ayıp değil, burjuvaziyi soylu-

ların kalıtımsal imtiyazları karşısında eşit konuma getirici yararlı, hayırlı bir kurumdur. Soylular sınıfı, paranın Lidyalılar tarafından icat edilmesini insanlığın başına gelen en büyük felâket olarak nitelendirmiş olabilirler. Ama tarih boyunca tüccarlar ve sanayiciler, tek kelime ile burjuvazi bu olaya soyluların babadan oğula geçme imtiyazlarına, çalışma ve eğitimle kazanılması mümkün olmayan özel konumlarına karşı bu imtiyazları ortadan kaldırıcı, hak ve hukuk eşitliğini sağlayıcı, özgürleştirici en yararlı icat diye bakmış olmalıdırlar.

Protagoras'ın anlattığı bu efsaneden çıkan bir diğer sonuç, onun ilerde Aristoteles'in en öz bir biçimde ifade edeceği "insanın politik bir canlı (politikon zoon)" olduğu görüşünü açık bir biçimde içermesidir. Protagoras burada insanın özünü "politik" olarak tanımlamaktadır. Diğer canlılar arasında özel olarak insana ait olan bir özellik, onun ancak site, yani politik bir örgütlenme içinde yaşayabilecek bir varlık olmasıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği, onlardan farkı, kısaca özü budur. Gerçi insan, diğer hayvanlardan farklı olarak birtakım sanatlara (tekhnai) da sahiptir. Ancak gördüğümüz gibi bu sanatlar onun varlığını sürdürmesi için yeterli olmamaktadır. Sanatlar yararlıdırlar, ancak yeterli değildirler. İnsan, özü itibariyle site mensubudur, siyasal bir hayvandır, bir yurttaştır (Bu noktada da ne Platon, ne Aristoteles Protagoras'a itiraz etmeyi düşünmeyeceklerdir).

Ancak yukarda işaret ettiğimiz gibi Protagoras'ın *Theatitetos*'ta sergilenen siyasal görüşleri ile *Protagoras*'ta anlatılan bu görüşleri arasında temel yaklaşımları bakımından bir uyuşmazlık olduğu inkâr edilemez. İlkinde Protagoras'ın bilgi kuramında savunduğu duyumculuğuna ve göreciliğine uygun bir siyasal öğretiyle karşılaşmamıza karşılık, burada bundan oldukça, farklı felsefi anlamda "dogmatik" ve evrenselci bir öğretinin varlığını görmekteyiz.

Bu iki diyalogda karşımıza çıkan ve birbirinden gerçekten farklı olan bu görüşleri uzlaştırmak için epeyi çaba sarf edilmiştir. Ancak bu çabaların bugüne kadar tatmin edici bir sonuca vardığını söylemek mümkün değildir (Sinclair, *Protagoras and Others*, 80). Öte yandan bu iki öğretide bazı ortak yanların varlığını görmek de mümkündür. Bun-

ların başında her iki öğretinin de doğru bir siyasal rejim olarak demokrasiye işaret etmesi olgusu gelmektedir: Çünkü, ister siyasal doğrunun ölçütü herhangi bir sitenin yurttaşlarının genel iradesi, ortak kamuoyu olsun, ister bütün insanların doğuştan sahip oldukları ortak adalet duygusu olsun, her iki durumda da esas olan halkın çoğunluğunun sesidir.

Aslına bakılırsa Protagoras, bir Platon veya Aristoteles'in daha sonra yapacakları gibi en iyi rejim, en ideal rejim konusuyla ilgilenmemiş görünmektedir. Dolayısıyla, ideal bir rejimin monarşi mi, aristokrasi mi, yoksa demokrasi mi olması gerektiği konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Onun için önemli olan rejimin şekli değil, siteyi meydana getiren insanlardır. Ancak gerek birinci versiyondaki genel irade kavramının, gerek ikinci versiyondaki adalet duygusunun bütün insanlara eşit dağıtılmış olduğu varsayımının bu rejimin diğerlerinden daha çok bir demokrasi (isonomia) olması gerektiğini ima ettiği de açıktır.

Tanrı ve Din Kuramı

Son olarak Protagoras'ın din ve tanrılar ile ilgili düşünceleri hakkında da birkaç söz söyleyelim: Protagoras'ın din ve tanrılar konusuna yaklaşımında da belli bir tutarsızlığın varlığını gözlemlemek mümkündür. Çünkü onun *Tanrılar Üzerine* adlı kitabının girişinde, tanrıların varlığı ve özü üzerine bilinemezci bir tavır sergilediği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Platon'un *Protagoras* diyalogunun girişindeki efsanede tanrıların varlığı ve insan türüne olan özel ilgileri siyasal öğretisinin temeline yerleştirilmektedir. Burada Tanrılar insanlara belli başlı sanatları vermekle kalmamakta, aynı zamanda politik adalet yetisini de bağışlamaktadırlar. Kısaca burada Protagoras ne onların varlığı, ne de özleri ile ilgili hiç de bilinemezci bir tutum sergilemekte değildir: Tanrılar vardır ve iyidir, onlar bütün evrene, canlılara karşı hayırhahtırlar, ama insana daha özel ilgi göstermekte, nimette, bağışta bulunmaktadırlar.

Protagoras'ın birinci yaklaşımının İonia pozitif felsefesinin tanrıları da doğa varlıklarına, doğa güçlerine indirgeyen, onlara doğallaştırdıkları evren dışında bir yer tanımayan pozitivist, natüralist, laik gelişmesinin sonucu olarak açıklanabilir olmasına karşılık, bu ikinci

yaklaşımının, tanrılar ve din meselesini artık doğa felsefesi, doğa bilimi, fizik açısından değil de insan, kültür, siyaset açısından ele alan antropolojik-psikolojik bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlamamız mümkündür.

Başka şekilde söylersek, Sokrates-öncesi Doğa Filozofları kabul etmiş oldukları ana madde ve ilkeden hareketle oluşturdukları kozmos içinde tanrılara ve tanrısallığa yer bulmaya çalışıyorlar; böylece ya Herakleitos, Empedokles veya Anaksagoras gibi ana maddelerine tanrısallık vasfı yüklüyorlar veya Demokritos gibi varlıklarının ezelı ve mekanik hareketlerinde onlara herhangi bir yer bulamıyorlardı. Ama her halükârda onlar tanrılara "kozmik açıdan" bakıyorlardı. Bu iki bakış açısının da bir bakıma sonucu tanrıtanımazlık olmak zorundaydı. Çünkü tanrıları kişisel-olmayan doğal varlıklara veya güçlere indirgemek, en azından bu dönemin genel dinsel zihniyeti açısından gerçekte onların var olmadığını söylemenin başka bir tarzı idi.

Oysa Sofistlerle başlayan devrimde, tanrılar ve din konusuna bakışta da yeni bir durum ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Burada, onlara doğa veya kozmos açısından değil de, insan ve toplum açısından bakma anlamına gelen yeni bir bakış açısı söz konusuydu. Bu bakış açısından sorulması gereken ve gerçekten de sorulmuş olan soru, tanrıların var olup olmadıkları veya özlerinin ne olduğu değil, insanlardaki tanrı fikrinin kaynağının ne olduğu, tanrıların insan ve toplum açısından ne anlam ve işlev ifade ettiğiydi. Sofistler bu konuda bazen İonia pozitif düşüncesinin gerisine düşmekte ve tanrıları, yukarda Protagoras'ın anlattığı efsanede olduğu gibi geleneksel şekilde tasvir edebilmekteydiler. Veya bunun tersine bazen çok ileri gidebilmekte, biraz sonra göreceğimiz üzere Kritias gibi tanrılar ve dinin, insanların yasalara karşı itaatlerini sağlamak için kurnaz düşünceli insanlar tarafından uydurulmuş şeyler olduklarını ileri sürebilmekteydiler. Ancak her iki durumda da onlar tanrı ve din problemine birinciden farklı bir açıdan bakmaktaydılar.

Aslına bakılırsa, bu bakış açısının da tümüyle yeni olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Ksenop-

hanes de insanların tanrılar hakkında insanbiçimci görüşlere sahip olduklarını belirtirken, benzeri bir bakış açısından hareket etmekteydi. Ancak Ksenophanes'in yapmaya çalıştığı şeyle Protagoras başta olmak aynı konuya yaklaşan Prodikos ve Kritias gibi Sofistlerin bakış açıları arasında yine de temel bir farklılık vardır:

Ksenophanes insanların Tanrı hakkında sahip oldukları anlayışlarının "psikolojik kaynağı"nı araştırmaktan çok bu anlayışlarının tanrıların ve tanrısallığın gerçek, nesnel özüne uygun olmadığını, öznel ve yanlış olduğunu vurgulamak istemekteydi. Yani o da yukarda işaret ettiğimiz yönde tanrısal olanın varlığı ve özü ile ilgilenmekteydi Oysa Sofistler için durumun bu olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar tam da Ksenophanes'in bu nesnel olarak yanlış olduğunu söylediği anlayışların bir anlamı ve işlevi olduğunu, çünkü onların insan doğasının, ahlâkî-siyasî düşüncelerin, mülahazaların ürünü olduğunu söylemektedirler.

İlerde "insanın hiçbir şeyin ölçüsü olmadığı"nı, "bütün şeylerin ölçüsünün Tanrı olduğu"nu söyleyecek olan Platon (*Yasalar*, 716 c) böylece Sofistlerin Tanrı hakkında şüpheci, bilinemezci veya tanrıtanımazcı tezlerini şiddetle mahkûm edecek, ancak *Devlet*'inde yöneticiye insanlara tanrılar hakkında doğru olmasalar da sitenin yararı için hangi uygun görüşlerin öğretilmesi gerektiğini söyletirken, Sofistlerin açmış oldukları bu yeni çığırda ortaya koymuş oldukları görüşlerin gücünü ve önemini anladığını göstermekten geri kalmayacaktır. 18. yüzyıl *Aydınlanma* hareketinin en önemli temsilcilerinden biri olan Voltaire'in "Tanrı'nın insanları kendi imgesine göre yarattığı, insanların da Tanrı'nın kendisi hakkında aynı şeyi yaptıkları" ünlü alaycı sözü *(Dieu a creé l'homme à son image et les hommes l'ont lui bien rendus)* "Tanrı olmasaydı, onu yaratmak gerekirdi" şeklindeki aynı ölçüde ünlü cümlesi, Proudhon'un "Tanrı'nın insanları değil de insanların Tanrı'yı yarattığı" ünlü görüşü, Marx'ın "dinin kitlelerin afyonu olduğu"na ilişkin yine çok ünlü cümlesi bu düşünür ve filozofların Sofistlerin açmış oldukları yeni yolda ilerlediklerini ve onların iyi öğrencileri olduklarını göstermektedir.

GORGİAS

Hayatı ve Eserleri

Burada ele alınacak ikinci ve diğer ünlü bir Sofist, Gorgias'tır. Platon'un diğer ünlü bir diyaloguna adını verdiği Gorgias'ın hayatı hakkında da Protagoras'ınkinden daha fazla şey bilmemekteyiz.

Onun da Atina doğumlu olmadığını, hayatının büyük kısmını Atina dışında geçirdiğini, İÖ. 480'lerde doğduğunu ve çok uzun bir ömür (105 ile 110 yıl arasında) sürdükten sonra 380 lerde öldüğünü biliyoruz. Aslen Güney İtalya'da, Leontinoi'da doğduğu sanılmaktadır. Felsefe ve hitabeti, diğer ünlü hemşerisi Empedokles'in yanında öğrendiği söylenmektedir. Aristoteles hitabetin ilkelerini Empedokles'in icat ettiğini ve onları Gorgias'a öğrettiğini, Gorgias'ın da hitabeti Atina'da sattığını söylemektedir.

Gorgias hatip ve hitabet öğretmeni olarak Sicilya'da o kadar ün salmıştır ki, 427'de Leontinoi'nin temsilcisi olarak Atina'ya elçi olarak gönderilmiştir. Bu sırada Atina ve Sparta arasındaki Peloponnes savaşları başlayalı dört yıl olmuştur. 27 yıl sürecek ve sonunda gerek savaşı kaybeden Atina'nın gerekse kazanan Sparta'nın son derece güçsüz düşmesine neden olacak bu savaşta Yunan ana karası gibi Sicilya şehirleri de kimisi Atina'nın, kimisi Sparta'nın yanında yer alacak şekilde ikiye bölünmüştür. Sicilya'da Sparta'cı kampın başında Dor Siraküza, Atina'cı kampın başında ise İon Leontinoi şehirleri vardır.

Gorgias'ın Atina'da savaşan Yunanlılara, Perslerin yeniden ortaya çıkan güçlerine karşı kendi aralarında birlik kurarak güçlü bir şekilde karşılık verebilmeleri için savaşı sona erdirmeleri ve barış yapmaları yönünde makûl teklifini içeren bir nutuk verdiği ve bu nutkuyla epeyi insanı etkilediği anlaşılmaktadır. Ancak bu öğüdü dikkate alınmayacak ve Yunanistan şehirleri arasında gerçekleşmesini arzu ettiği barış ve birliği ancak yaklaşık yüz yıl sonra Makedonyalı İskender'in çelik eli sağlayacaktır. Hayatının sonuna doğru Tesalya'ya yerleştiği ve burada yukarda işaret ettiğimiz gibi çok ileri bir yaşta öldüğü söylenmektedir (DK 82 A 2,7,9; A 4).

Gorgias'ın yazılarından günümüze Protagoras'ınkilere nisbetle daha fazla şey kalmıştır. Bunlar arasında iki tanesi, nisbeten daha uzun ve tam olarak muhafaza edilmiş olan nutuk veya piyestir. Bunlar *Helen'e Övgü* ve *Palamedes'in Savunması* adlarını taşımaktadır. Ancak bu yazılar felsefi önemi olmayan, adlarının da gösterdiği gibi edebi veya hukuki, adli yazılardır (Freeman, *Ancilla*, 131,134).

Felsefi önemi olan görüşlerinin ise *Var Olmayan Üzerine* veya *Doğa Üzerine* adlı yazısında ifade edilmiş olduğunu görüyoruz.

Öğretisi

Gorgias'ın bu ünlü yazısında ortaya attığı üç tez vardır. Bunlardan birincisi "hiçbir şeyin var olmadığı"nı, ikincisi "herhangi bir şeyin var olmuş olsa bile bilinemeyeceği"ni, nihayet üçüncü ve sonuncusu "herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına iletilemeyeceği"ni ileri sürmektedir. Bu ana tezler de kendi içlerinde bazı alt tezlere ve iddialara ayrılmaktadır. Şimdi onları sırasıyla görelim:

Birinci tez, ***hiçbir şeyin var olmadığı*** tezidir. Gorgias bu tezi şöyle ispat etmektedir: Eğer bir şey varsa, o ya a) var olandır veya b) var olmayandır veya c) var olanla var olmayanın karışımıdır.

Şimdi bu şey b) var olmayan olamaz, çünkü var olmayan, var değildir. Çünkü eğer o var olsaydı, aynı zamanda onun var olan ve var olmayan olması gerekirdi. Bu ise saçmadır.

a) Bu şey, var olan olamaz, çünkü eğer var olan var olsaydı, onun ı) ya ezeli-olması, ıı) ya bir şeyden meydana gelmiş olması veya ııı) bunun ikisi olması gerekirdi.

ı) Onun ezeli olması mümkün değildir, çünkü eğer öyle olsaydı, başlangıcı olmaması gerekirdi. Başlangıcı olmayan şeyin ise sınırı yoktur. Sınırsız olanın ise yeri (position) yoktur. Çünkü yeri olan bir şeyin dışında onu çevreleyen bir şeyin olması gerekir. Böyle bir şey ise sınırsız olmaz. Çünkü sınırlayan şey, sınırlanan şeyden daha büyüktür. Oysa sınırsız olandan daha büyük bir şey olamaz. O kendi kendini de çevreleyemez. Çünkü o zaman çevreleyen (veya sınırlayan) şeyle, çevrelenen (veya sınırlayan) şeyin aynı olması gerekir. O zaman da var

olan şeyin iki şey olması gerekir ki bu saçmadır.

ıı) Var olan, bir şeyden meydana gelmiş olamaz, çünkü o zaman onun kendisinden meydana geldiği şeyin ya var olan veya var olmayan olması gerekir ki bu iki şık da saçmadır.

ııı) Var olan hem ezeli, hem de bir şeyden meydana gelmiş olamaz, çünkü bunlar zıtlardır. O halde var olan mevcut değildir.

ıv) Var olan bir olamaz, çünkü eğer varsa onun bir büyüklüğü vardır. Büyüklüğü olan ise sonsuza kadar bölünebilir, hiç olmazsa bir uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir. v) Var olan çok olamaz, çünkü çok olan, birlerin bir araya gelmesinden meydana gelir. Eğer bir olan yoksa, çok olan da yoktur. c) Var olan, var olanla var olmayanın karışımı da olamaz, çünkü bu imkânsızdır. Sonuç: eğer var olan yoksa, hiçbir şey var değildir (Freeman, 128).

İkinci tez, *herhangi bir şey var olsa bile onun bilinemeyeceği* tezidir. Gorgias bu tezi de şöyle ispat etmeye çalışmaktadır: Eğer zihnin kavramları gerçekler değilse, gerçek düşünülemez. Çünkü eğer düşünülen şey beyaz ise, düşünülen beyazdır. Eğer düşünülen şey var değilse o zaman var olmayan düşünülendir. Bu ise varlığın veya gerçekliğin düşünülmediği, düşünülemeyeceğini söylemek demektir. Düşünülen birçok şey, gerçek değildir. Biz deniz üstünde yürüyen bir araba, kanatlı bir insan düşünebiliriz. Aynı şekilde görülen şeyler görme nesneleri, işitilen şeyler de işitme nesneleridir ve biz kendilerini işitmeksizin görülen şeyleri gerçek, kendilerini görmeksizin işitilen şeyleri gerçek olarak kabul ederiz. O halde kendilerini görmeksizin veya işitmeksizin düşünülen şeyleri de gerçek olarak kabul etmek zorundayız. Ancak bu da örneğin deniz üzerinde yürüyen şeylerin varlığına inanmak anlamına gelir. O halde gerçek, düşüncenin konusu değildir ve onun tarafından bilinemez. Duyu algısına karşı veya onunla aynı değerde olan bir ölçüt olarak salt zihin ise, bir efsaneden başka bir şey değildir (Freeman, 129).

Üçüncü tez, *herhangi bir şeyin düşünülmesi veya bilinmesi mümkün olsa bile bu bilginin başkasına iletilemeyeceği* tezidir. Gorgias bu son tezini de şöyle ispat etmeyi düşünmektedir: Var olan şeyler, duyularla algılanan şeylerdir. Görmenin konusu görme ile kavranan-

lar, işitmenin konusu işitme ile kavrananlardır ve bunlar (yani görme ve işitme) birbirlerinin konularını kavramazlar. Sonuç, duyu algılarının birbirlerine kapalı olduğudur. Öte yandan biz birbirimizle dille iletişimde bulunuruz. Dil ise var olan şeylerle, duyusal şeylerle aynı değildir. O halde biz birbirimize var olan şeyleri değil, sadece dili iletiriz. Nasıl ki görülen şey işitilen şey olamazsa, dilimiz de bizim dışımızda var olan şeyin aynı değildir. Ayrıca dil hiçbir zaman duyusal şeyleri doğru olarak temsil etmez, çünkü onlardan farklı bir şeydir ve duyusal şeylerin her biri ayrı bir tür organ tarafından algılanır, dil ise ayrı bir tür organ tarafından. Görmenin konusu olan şeyler başka bir organa değil, görme organına hitap ettiklerine ve farklı duyu organları bilgilerini birbirlerine iletmediklerine göre dil de duyusal şeyler hakkında herhangi bir bilgi veremez (Freeman, 129).

Bu akıl yürütme veya kanıtlama hakkında neler söyleyebiliriz? Her şeyden önce onun adımlarını tam olarak kavrayamadığımız bir gerçektir. Bununla birlikte bazı felsefe tarihçilerinin ileri sürdükleri gibi bu akıl yürütmenin tam bir mantık oyununa veya yanıltmacaya dayanmadığı da muhakkaktır. Bütünü itibariyle bu kanıtlama Zenon'un akıl yürütmeleri veya paradokslarına benzemektedir. Birinci tez ne bir, ne çok olamayacağını, ne ezeli, ne meydana gelen bir şey olamayacağını göstererek varlığın var olamayacağını ispat etmeye yöneliktir. İkinci tez duyuların hakkında bize farklı bilgiler vermelerinden ve bir duyunun verdiği bir bilgiyi başka bir duyunun vermemesinden, elimizde duyulardan başka bir bilgi aracının olmamasından, nihayet var olmayan bir şeyin de düşünülmesinin mümkün olmasından ötürü bir şeyin bilinmesi veya düşünülmesinin mümkün olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Üçüncü tez ise esas olarak yine duyuların birbirlerine kapalı olmaları, bunun yanında insanların birbirleriyle dil aracılığıyla iletişimde bulunmaları, dilin ise şeyleri doğru temsil etmediği, dolayısıyla gerçekte nesnelerin bilgisini iletmediği gözlemine dayanmaktadır.

Böylece bu üç ana tezin her birinin ciddi bir probleme veya problemlere işaret ettiğini söylemek doğrudur. Kaba bir biçimde söylersek birinci tez "varlık"la, ikinci tez "düşünme" ile, üçüncü tez ise

"dil"le veya "iletişim"le ilgili güçlüklere işaret etmektedir. Birinci tez varlığın nasıl bir şey olduğu, bir mi çok mu, ezeli mi meydana gelmiş mi olduğunu ileri sürmekte var olan güçlüklere işaret etmektedir. İkinci tez varlığın bilgisinde, düşünülmesinde, çeşitli ve farklı duyu organları ile kavranmasında, daha önemli olarak düşüncenin konusu olan şeyin ne olduğu, var olmayan bir şeyi düşünmenin mümkün olup olmadığı konusunda yatan güçlüklere işaret etmektedir. Üçüncü tez ise dil ile eşya arasındaki ilişkilerde, insanların dille iletişimde bulunduklarında birbirlerine gerçekte neyi ilettikleri konusunda mevcut olan güçlüklere işaret etmektedir.

Gorgias'ın bu uzun akıl yürütmesini, tek tek eklemlerinde veya adımlarında sıkı bır sorgulamaya tabi tuttuğumuzda bazı adımlarında belirsizliklerin veya atlamaların, hatta yanıltmacaların var olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu, bu akıl yürütmenin bütününde ciddi olmadığı veya ciddi konulara işaret etmediği anlamına gelmemektedir. Öte yandan bunun kadar önemli bir başka güçlük veya problem, bu akıl yürütmenin hedefi veya amacının ne olduğudur.

Bu akıl yürütmenin bütününün şekil bakımından, birinci tezin ise hem şekil hem içerik bakımından Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'un paradokslarına benzediği açıktır. Kimileri onu Parmenidesçi tezin ve bu tezin savunulma biçiminin bir parodisi olarak görmek istemektedirler. Ancak bize göre bu doğru değildir. Tam tersine biz de, bazıları gibi onun Zenon'un diyalektik olarak, *a priori* olarak ispat etmeye çalıştığı şeyi, yani varlıkta hiçbir hareket, hiçbir zamansal oluşun mümkün olmadığı görüşünü daha kapsayıcı, kavramsal olarak daha genel, ancak daha yüzeysel mantıksal akıl yürütmelerle daha ileri götürerek sadece var olmayanın, yani hareketin ve oluşun değil, bizzat varlığın ve dolayısıyla bilginin de olmadığını bize kabul ettirmeye çalıştığı görüşündeyiz (Hildebrant, *Frühe Griechische Denker*, 108). Ancak Gorgias bununla da kalmamakta, herhangi bir varlık var olsa ve bilinebilse bile bu bilginin bize bir faydası olamayacağını, çünkü onun bir başkasına iletilemeyeceğini göstermek istemektedir. Peki bunun sonucunda erişmek istediği amaç ne olabilir? Buna ilişkin en kabul edi-

lebilir açıklama, herhalde Gorgias'ın bu yolla felsefenin değersizliğini ve işe yaramazlığını göstermek, bununla da hitabetin elinin serbest kalmasını sağlamak istediği olabilir.

Eğer bu yorumumuz doğruysa Platon'un *Gorgias* diyalogunda Gorgias'a hitabetle ilgili olarak yönelttiği can alıcı soru ve onun bu soruya karşılık olarak verdiği cevap anlamını ve açıklamasını bulmaktadır. Bu diyalogda Sokrates'in Gorgias'a yönelttiği sözünü ettiğimiz soru, hitabetin ne tür bir şey olduğu ve konusunun ne olduğudur. Bu soruya Gorgias hitabetin en yüksek bir sanat olduğunu, söz sanatı olduğunu, konusunu ise sözlerin, sadece sözlerin oluşturduğunu söyleyerek cevap verir. Bu cevaba Sokrates haklı olarak itiraz ederek, bu sözlerin hangi şeyler, hangi varlıklar veya gerçekler ya da doğrular hakkında sözler olduğunu sorar. Gorgias'ın buna cevabı ise onların her şey, doğru olan veya olmayan her şey üzerine sözler olduğu yönündedir: Hitabet öyle bir sanattır ki, ona sahip olana bağımsızlık ve başkaları yanında üstünlük verir. O öyle bir sanattır ki onun sayesinde yargı yerlerinde yargıçları, mecliste üyeleri, halk toplantılarında ve bütün yurttaş toplantılarında bulunanları sözle kandırmak mümkündür. Sokrates bu cevaba da şu yönde itirazda bulunur: Her bir sanatın özel bir konusu vardır. Hekimliğin konusu sağlık, idmancının konusu insan vücududur. İnsan hastaysa hekimin, vücudunu geliştirmek istiyorsa idmancının sözünü dinleyecektir. Peki bu tür ihtiyaçları olan bir insan, hekim veya idmancı yerine niçin kendisinin, yani hitabetçinin sözünü dinleyecektir?

İlginç olan şey, Gorgias'ın bu soruya cevabının, sağlık konusunda veya insan vücudu konusunda hitabetçinin, hekim veya idmancıdan daha üstün bir bilgiye sahip olduğu yönünde olmamasıdır. O, açıkca hitabetçinin bu konularda hiçbir bilgisi veya özel bilgisi olmadığını itiraf eder. Onun işi bilgi vermek değil, inandırmaktır, hatta Platon'un sözleriyle açık olarak kandırmaktır (*Gorgias*, 449 a; 450 b,c; 452 d,e; 454 b 455 b).

Şimdi burada ortaya çıkan şey, Gorgias'ın hitabet sanatının hiçbir konusu olmadığını kabul ettiği ve kendisinin de hiçbir konu veya *varlık* veya *gerçeklik*le ilgili bilgi vermek iddiasında bulunmadığıdır.

Şüphesiz böyle bir tutum, Platon'un bu diyalogunda Gorgias'ın hiçbir çekinme duymaksızın açıkca, hatta utanmazca ifade etmekten korkmadığı bu tutum, ancak Gorgias'ın "ortada herhangi bir gerçek ve bu gerçek hakkında herhangi bir bilgi mevcut olmadığı" şeklindeki ontolojik ve bilgi kuramsal bir tezden hareket ettiği görülürse anlaşılabilecek veya haklı görülebilecek bir tutumdur.

Burada Gorgias'ı Protagoras'tan ayıran büyük mesafe de ortaya çıkmaktadır. Protagoras da insanlara bir şey öğrettiği fikrindeydi. Onun da öğrettiği şey, özel sanatların bilgisinden farklı bir şeydi. Ancak Protagoras'ın öğrettiğini iddia ettiği şey, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, insanın insan ve iyi yurttaş olmak bakımından sahip olması gereken ve sahip olması mümkün olan gerçek bir şey, önemli ve değerli bir şey, ahlâkî ve siyasî erdemdi. Yani onun gerçek bir konusu vardı. Protagoras'ın sanatının buna bağlı olarak gerçek bir sanat olduğunu, politik bilgelik veya daha basit olarak politika sanatı olduğunu görmüştük. Öte yandan Protagoras bilgi konusunda duyumcu, öznelci ve göreliciydi. O bilginin veya hakikatin insandan insana değiştiğini söylemekteydi; ama onun "varlığı"nı inkâr etmemekteydi.

Oysa Gorgias bir hitabetçi ve *sadece* hitabetçi olduğunu, öğrettiği şeyin ise hiçbir özel konusu, daha doğrusu hiçbir konusu olmadığını, işinin sözler ve sadece sözler olduğunu, bu sözlerin nesnesinin var olan ve olmayan, doğru veya eğri olan her şey olduğunu, amacının da yalnızca söz ustalığı veya sözün iktidarını sağlamak olduğunu söylemektedir. O varlıkla yokluk arasında bir ayrım yapmadığı gibi (Kitabının adı ilginç bir şekilde *Doğa* veya *Var olmayan Üzerine*'dir) bireysel ve öznel de olsa bilginin imkânını reddetmektedir. O varlık ve bilgi konusunda gerçekten bir "hiççi"dir (nihilist).

O halde Gorgias'ın hitabetçi olarak konumunu meşrulaştırabilmesi için insanların her türlü varlık, gerçeklik, hakikat ve bilgi iddialarını ortadan kaldırması gerekli veya en azından yararlı bir şey olacaktı. Gorgias birbirini takip eden ve her biri diğeri kadar olumsuz veya yıkıcı sonuçları olan bu üç teziyle herhalde bunu yapmak istemiştir. Protagoras felsefeyi ortadan kaldırmayı düşünmemiş, sadece onun ilgi

alanını değiştirmeyi amaçlamıştı. Doğa veya kozmos yerine insan veya toplumu koymayı arzu etmişti. O tanrıları da ortadan kaldırmak istememiş, sadece onları insan ile toplum ile olan ilişki ve işlevlerinde ele almayı tercih etmişti. Gorgias ise deyim yerindeyse felsefeyi tümüyle ortadan kaldırmak, onun yerine hitabeti geçirmek istemektedir. Yapmayı düşündüğü şey elinin tümüyle serbest kalması için varlığı, gerçeği, bilgiyi ortadan kaldırmaktır. Sokrates-öncesi Yunan felsefesi Protagoras'la değil, muhtemelen Gorgias'la tam bir hiçliğe giderek sona ermektedir: Hiçbir şey yoktur; herhangi bir şey var olsa bile bilemeyiz, herhangi bir şey hakkında bir şey bilsek bile onu başkasına iletemeyiz.

PRODİKOS

İlk dönem veya eski dönem Sofistleri diye adlandırılan grubun Protagoras ve Gorgias dışındaki diğer iki üyesi Prodikos ve Hippias'tır.

Keos'lu Prodikos İÖ. 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Başarı gösterdiği ve tanındığı alan dilin ve terimlerin dikkatli bir şekilde kullanılması alanıdır. Platon Yunan gramerinin temellerini atan kişinin Protagoras olduğunu söylemektedir. Kelimelerin cinsleri ve kipler (dilek, emir, soru) konusunda ilk ayrımları yapan Protagoras'tır. Prodikos'un Protagoras'ın gramerle ilgili bu çalışmalarını devam ettirdiği ve özellikle benzer anlam taşıyan kelimeleri birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır.

Prodikos'un *Doğa Üzerine* veya *İnsan Doğası Üzerine* adlı bir eser yazdığı söylenmektedir. Bundan başka yine Platon'un *Şölen*'de kendisinden söz ettiği ve Ksenophon'un da *Hatıralar*'ında üzerinde uzun uzun durarak yorumladığı *Herakles'in Seçimi* adlı bir eserin sahibi olduğu bilinmektedir.

Prodikos Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda, Hippias'la birlikte tartışmaya katılan Sofistlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Platon tarafından fazla ciddiye alınmamaktadır. Prodikos'un Sofistleri "filozoflarla hitabetçiler arasındaki sınır bölgesinde yer alan insanlar" olarak konumlaması ilginçtir. Ancak daha ilginç ve önemli olan bir görüşü, insanların hayatta kendilerine faydalı olduğu-

nu gördükleri bazı şeyleri tanrılar olarak adlandırmış olduklarına ilişkin tezidir:

> "Güneş, Ay, ırmaklar ve kaynaklar ve genel olarak hayatımıza yardımı dokunan ne varsa faydaları yüzünden, Mısırlılarda Nil gibi, eskilere Tanrı olarak görünmüşler ve bunun için ekmeğe Demeter, şaraba Dionizos, suya Poseidon, ateşe Hephaistos gözüyle bakılmış ve bu, işe yarayan şeylerin her biri için böyle olmuştur" (DK 84 B 5).

Prodikos'un bu tezi, daha sonra bir başka Sofist olan Antiphon tarafından benimsenip genişletilecektir. Bu görüşünden ötürü Prodikos'u tanrıtanımaz olarak nitelendirmenin mümkün olduğunu düşünenler vardır.

HİPPİAS

Elis'li bir filozof olan Hippias da Prodikos gibi 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Kendisine birçok eserler izafe edilmiştir. Ancak bu eserlerden hemen hemen hiçbiri elimizde değildir. Platon'un iki diyalogu, *Büyük Hippias* ve *Küçük Hippias*, onun adını taşır. Ancak bu iki diyalogta ve yukarda işaret ettiğimiz gibi *Protagoras* diyalogunda karşımıza önemli bir düşünür olarak çıkmaz. Yeni-Platonculuğun önemli bir ismi olan Proclos, *Euklides Şerhi*'nde onun dairenin dörtgenleştirilmesi ünlü teoremini ortaya atan ilk kişi olduğunu söylemekte ve onun bu teoremi nasıl ispatladığına dair bilgi vermektedir.

Hippias'ın felsefe bakımından önemi, *Protagoras* diyalogunda ortaya attığı görülen doğa-yasa veya gelenek, uylaşım (physis-nomos) ayrımı veya zıtlığı görüşünden ileri gelmektedir. Bu ayrım aşağıda göreceğimiz gibi daha sonra gelen diğer Sofistlerin siyasî ve ahlâkî öğretilerinin temelini oluşturmaktadır.

Hippias insanlar arasında doğal bir benzerlik, doğal bir akrabalık olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak, ona göre, yasalar veya adetler, uylaşım bunu kabul etmemektedir. "Doğada benzer benzerin akrabasıdır. Ama insanların Tyranos'u olan yasa, doğayı bile zoru al-

tında tutmak ister" (DK, 86 c 1). Ksenophon adalet ve yasa üzerine Hippias ile Sokrates arasında herhalde gerçekte olmamış olan, hayali bir tartışmayı hikâye ederken onun politik görüşlerinin neler olduğu hakkında bize bilgi vermektedir. Buna göre Hippias yasa ve adetlerin aslında doğaya aykırı olmakla birlikte eğer iyi iseler faydalı olduklarını ileri sürmüştür. Koşulların mükemmel olduğu bir yerde, ama ancak böyle bir yerde belki yasalara uygun olan (*to nomimon*) aynı zamanda adalete uygun olan (*to dikaion*) olabilir. Öte yandan tanrılara saygı göstermek, zinadan kaçınmak ve iyi insanları ödüllendirmenin her yerde geçerli olduğu, dolayısıyla doğal olduğu söylenir.

3

Geç Dönem Sofistleri



"Adalet, güçlünün işine gelendir."

Thrasymakhos, *Devlet*, 338 c.

"Yasaların yararlı diye belirlediği şeyler, doğaya köstektir, doğanın belirledikleri ise özgür... Doğa bakımından Yunanlı olsun, Barbar olsun hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır...hepimiz ağzımızla, burnumuzla soluyor, ellerimizle yemek yiyoruz."

Antiphon, *DK*. B 44

Atina civarında bulunmuş vazoda
sınıfta bir öğrenci (ayrıntı).

Aşağıda adını anacağımız kişilerle ikinci dönem veya geç dönem Sofistlerine geçiyoruz. Bunlar ilgilerini özellikle din ve ahlâk, yasalar ve siyaset, dinin, ahlâkın ve yasaların kaynağı gibi konularla doğal olan-yasal olan veya uylaşıma dayanan ayrımı üzerine yönelten ve bu konularda ileri sürdükleri radikal, tehlikeli görüşler ve tezlerle en büyük tepkiyi toplamış Sofistlerdir.

ANTİPHON

Antiphon'un Atina'lı olduğu ve yine İÖ. 5. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı sanılmaktadır. Kimliği ile ilgili her zaman tartışılan bir sorun bulunmaktadır: Hatip ve tragedya yazarı olan Antiphon ile aynı adam olup olmadığı sürekli tartışılmıştır. Bugün genel olarak inanılan, onun bu ikinciden başka biri olduğu ve gerek ele aldığı konular, gerekse üslûbu bakımından ondan farklı olduğudur.

Ana eseri Protagoras'ınki ile aynı adı taşımaktadır: *Hakikat Üzerine* (Aletheia). Bu eser belki de Protagoras'ınkine bir cevap veya karşı cevaptır. Protagoras'ın bu eserinin tümüyle kaybolmuş olmasına karşılık Antiphon'un eserinin önemli bir bölümü 20. yüzyılın başında

bulunmuştur. Bundan başka *Uyum Üzerine*, *Devlet Üzerine* veya *Devlet Adamı Üzerine* adını taşıyan diğer iki eseriyle bir de rüya yorumlarını konu edinen kitabı vardır. *Acıdan Kurtulma Sanatı* diye adlandırılan ve daha önce hitabetçi Antiphon'a izafe edilen bir kitabın da bugün Sofist Antiphon'un eseri olduğu düşünülmektedir.

Antiphon Yunan dünyasının Stoacılardan önceki ilk gerçek dünya vatandaşıdır (kozmopolit). Prodikos'un bütün insanların doğa bakımından birbirlerine benzer ve dolayısıyla eşit olduğu görüşünü devam ettirir ve ilk defa Yunanlılarla Yunanlı olmayanların eşit oldukları görüşünü açık bir biçimde dile getirir (Bütün insanların eşit oldukları görüşü, aslında kadınların da erkeklere eşit olduğu sonucunu içerir. Ancak Antiphon'un bu sonucu açık olarak ifade etmediği görülmektedir. Onu daha sonra *Devlet*'inde Platon açık bir şekilde savunacak ve bundan daha ilginç bir durum olarak, Platon'un *Devlet*'i üzerine şerhinde İbni Rüşt de bu görüşe itiraz etmeyecektir):

> "Asil babaların çocukları olanları sayıyor ve onlara saygı gösteriyoruz.. Asil bir aileden gelmeyenleri ise ne sayıyor, ne de onlara saygı gösteriyoruz. Birbirlerimizle ilişkilerimizde böylece Barbarlar gibi davranıyoruz. Oysa doğa bakımından Yunanlı olsun, Barbar [Yunanlı olmayan] olsun, hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır. Zorunlu olan doğa yasalarına itaat etmek herkes için geçerlidir. Aynı şekilde bütün bunlar herkes tarafından elde edilebilir ve bu şeylerin hiçbirinde birimiz diğerinden Yunanlı veya Barbar olarak ayrılamaz. Hepimiz ağzımızla, burnumuzla soluyoruz; hepimiz ellerimizle yemek yiyoruz" (Freeman, B 44).

Antiphon'un bu görüşü ile Yunan dünyasının, bu dünyanın görüşlerini dile getiren yazarların ve filozofların en sevdikleri bir ayrımı, Yunanlı-Barbar ayrımını kesin bir dille reddettiğini görüyoruz: Hepimiz aynı doğaya, aynı ihtiyaçlara, aynı özelliklere sahibiz. Hepimiz ağzımızla, burnumuzla nefes alıyor, yemeğimizi ellerimizle yiyoruz. Eğer doğa bakımından birbirimizden bir farkımız yoksa soylu insanlara, iyi ailelerden gelenlere, öyle olmayanlardan farklı muamele etmemizin ge-

rekçesi nedir? Soylularla soylu olmayanlar arasında doğaları bakımından bir fark olmadığı gibi Yunanlılarla Yunanlı-olmayanlar arasında da doğa bakımından bir fark yoktur. Böylece Yunan dünyasında soylularla soylu olmayanlar arasında var olan ve devam ettirilen ayrımın bir temeli olmadığı gibi, Yunanlı ile Yunanlı-olmayanlar arasında korunmak istenen ayrımın da doğal bir temeli yoktur. Bunun sonucu bütün insanların eşitliği ve dünya vatandaşlığı görüşü olacaktır.

Eğer bu ayrımlar doğadan ileri gelmiyorlarsa nereden ileri gelmektedirler? Şüphesiz adetlerden, geleneklerden, uylaşımlardan, yasalardan, tek kelime ile "nomos"tan. Böylece karşımıza yine, ancak bu kez daha keskin ve daha geniş kapsamlı olarak "physis-nomos" ayrımı çıkmaktadır. *Hakikat Üzerine* adlı eserinden aldığımız yukarıdaki pasajın önünde bulunan bir başka, adaletin ne olduğuna ilişkin pasaj Antiphon'un bu doğa-yasa ayrımını nasıl ele aldığını ve geliştirdiğini göstermektedir:

> "Adalet bir insanın yurttaşı olduğu sitenin yasasını ihlal etmemesidir. Bir kimse yanında şahitler bulunduğunda yasaları yüksek tutar, şahitler bulunmadığı, yalnız olduğunda ise doğanın buyruklarını yüksek tutarsa adalete uygun bir şekilde davranmış olur. Çünkü yasaların buyrukları insana yapay olarak kabul ettirilir. Oysa doğanın buyrukları zorlayıcıdır. Yine yasaların buyrukları rıza ile, uylaşım ile kararlaştırılır. Oysa doğanın buyrukları rıza ve uylaşım konusu değildir, doğaldır."

> "... Yasayı ihlal eden kişinin yaptığı şeyi, yasa üzerinde uylaşmış olan kişiler bilmezlerse o kişi utanç ve cezadan kurtulur. Ancak kaynağı doğada bulunan yasalardan herhangi birini ihlal eden kişinin yaptığı şey, insanlar tarafından bilinmese de kötüdür ve bu kötülük onların bilinmesi ile daha büyük olmaz. Çünkü burada ortaya çıkan zarar kanı bakımından bir zarar değil, gerçek bakımından bir zarardır... Yasanın doğru (adil) diye belirlediği fiillerin çoğu doğaya aykırıdır... Yasanın yasakladığı şeyler, onun emrettiği şeylerden doğaya daha dost veya uygun değildirler. Oysa hayat ve ölüm doğaya aittir. Doğa için yararlı olanlar hayatı, onun için zararlı olanlar ölümü meydana getirir. Ancak yasaların yararlı diye

belirlediği şeyler doğaya köstektir, doğanın belirledikleri ise özgür" (Freeman, B 44).

Acaba ilk kez Antiphon'da bu kadar açık bir şekilde ifade edilen bu physis-nomos ayrımı düşüncesinin kaynağı nedir? Herhalde onun birinci kaynağı Yunanlıların denizci, ticaretle yaşayan, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında sayısız koloniler kuran bir ulus olmaları ve bu sayede çeşitli ve farklı diğer toplulukların siyasî, dinî, ahlâkî görüş, adet ve geleneklerini tanıma ve doğal olarak onları kendilerinkilerle karşılaştırma imkânını bulmuş olmalarıdır.

Bu olgunun en iyi örneği Herodot'tur. Onun Akdeniz'in doğusunda yer alan çeşitli ülkelere, Mısır'a, Mezopotamya'ya, Anadolu'ya, Balkanların kuzeyine, Karadeniz'in kuzey bölgelerine yaptığı yolculuklar ve bu bölgelerde yaşayan çeşitli halkların tanrıları, dinsel inanç ve gelenekleri, siyasal rejimleri, ahlâkî görüşleri hakkında tesbit ettiği ve *Tarih*'inde verdiği bilgiler Yunanlıların kendi dinî inançları, kendi tanrıları, kendi siyasal rejimleri ve kendi ahlâkî görüşleri, kendi yasaları, kısaca kendi nomoslarının (*nomos* kelime olarak sadece yasa değil, aynı zamanda gelenek, görenek, uylaşım anlamlarına gelmektedir) evrensel olmadığını, başka uluslar, halklar tarafından paylaşılmadığını, başka toplulukların kendilerinkinden farklı inanç adet ve yasalara sahip olduklarını gördüklerini ve hatta bunların bir kısmının da kendilerinkinden daha iyi olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Kısaca bütün bu gelişmeler ve bilgiler Yunan insanında *nomos* kavramını zayıflatmış ve onun itibarını azaltmış olmalıdır. Çünkü bu tesbitin arkasından gelmesi, doğal olan meydan okuma şu olacaktır: Eğer yasalar veya daha genel olarak "nomos" bir yerden diğerine değişiyorsa, eğer bir ülkede yasaklanan bir şey başka bir ülkede caiz görülüyor, hatta emrediliyorsa başta Herakleitos olmak üzere bütün diğerlerinin yasaların kaynağının tanrısal olduğu şeklindeki görüşleri yanlış olmalıdır. Adalet her yerde aynı değildir.

Evet, adalet her yerde aynı değildir, ancak doğa her yerde aynıdır. Bu ikinci cümle Sokrates-öncesi bütün Doğa Filozofları'nın temel

kabulü değil midir? Bütün Doğa Filozofları çeşitlilik altında birlik, görüntüler altında gerçeği arayan insanlar değil miydi? Onların tümünün araştırma konusu, tek kelime ile her yerde aynı olan ve aynı yasalara göre işleyen Doğa değil miydi? Doğa Filozofları'nın aradıkları bu doğanın fizik doğa olduğu bir gerçekti. Ancak bu fizik doğadan insan doğasına, kültürel doğaya geçmek için atılması gereken adımın da büyük olmayacağı aşikârdı.

Aslında Sokrates-öncesi felsefede bu yönde de bazı adımlar atılmıştı. Örneğin, Ksenophanes insanların, bu arada Yunanlıların tanrılar veya tanrısal olan hakkında sahip oldukları görüşün doğru olmadığını, onların bu yanlış görüşlerini terk ederek tanrıların veya tanrısal olanın gerçek doğasına ilişkin doğru bir görüşe sahip olmalarının gerekli olduğunu belirtmişti. Ancak Doğa Filozofları'nın ilgisi esas olarak insana, yasaya, kültüre yönelik değildi. Bundan dolayı onlar sözünü ettiğimiz araştırmalarının ve bu araştırmalarında kendisinden hareket ettikleri ilkelerin insanla, toplumla, ahlâkla, adaletle, siyasetle ilgili sonuçlarını yeter derece görmemişler veya bu sonuçları çıkarma işine girişmemişlerdi. Sofistlerle birlikte ilgi insana, insanla ilgili olana, devlete, dine, ahlâka yönelince onlardan bazılarının bir kısmına işaret ettiğimiz kavram çiftlerinde ve ilkelerinde var olan zıtlığı, yani "physis-nomos" zıtlığını fark etmeleri, vurgulamaları ve onlardan bu Doğa Filozofları'nın çıkarmayı düşünmedikleri sonuçları çıkarmaları çok zor olmamış olsa gerektir.

Buna Yunan sitelerinde yasalar ve adaletle ilgili olarak ortaya çıkmış olan sosyal ve siyasal gelişmeleri de eklememiz gerekir. Homeros ve Hesiodos için adaletin, hakkaniyetin, doğru davranışın ve bunların ifadesi olan yasaların kaynağının tanrısal olduğunu biliyoruz. Zeus, adalet veya doğruluk tanrısıydı. Öte yandan Sparta için Lykurgos, Atina için Solon kanunlar yaparken hâlâ yasanın ilâhi kaynağını savunabilir ve yaptıkları işin sadece sahip oldukları bilgelik sayesinde onu açıklığa kavuşturmak veya ayrıntılandırmak olduğunu söyleyebilirlerdi. Ancak koydukları yasaların, yaptıkları düzenlemelerin gene de kendi ellerinden çıktığı ve büyük ölçüde kendi tecrübe ve basiretleri-

nin ürünü olduğu belliydi. Öte yandan bütün Yunan sitelerinde demokrasiye geçilirken ve halk meclisleri siteleri için başka sitelerdekilerden farklı yasalar yaparken artık yasaların ve ahlâkın, doğru davranış kurallarının ilâhi bir kaynaktan çıktığı görüşünü savunmak imkânsız hale gelmişti. Nihayet unutmamak gerekir ki, aristokrasi taraftarları demokrasi taraftarlarına tanrılar, eski gelenekler, soyluluk adına karşı çıkıyorlardı. O zaman onların bu görüşlerine karşı çıkmak, silahlarını etkisiz kılmak ve bunun için de dinin, geleneklerin, geleneksel kuralların ağırlığını ortadan kaldırmak gerekiyordu. Bunun için yapılması gereken şey, herhalde bu geleneklerin uylaşıma dayandığını, soyluluk denen şeyin bir avantaj sağlama hakkına sahip olmadığını, çünkü doğadan gelmediğini, yasaların tanrısal kaynaklı değil, insan kaynaklı olduğunu ileri sürmek olabilirdi. Kısaca bütün o eski şeylerin yerine yeni bir şeyi, aynı güç, ağırlığa sahip bir şeyi koymak olabilirdi. Bu görevi yerine getirmek üzere "physis"ten yani doğadan, evrensel insan doğasından daha işe yarar bir kavram olamazdı. Öte yandan *physis* kavramını ortaya atmak veya işe yarar bir kavram olarak kullanmak doğal olarak onunla "nomos"u karşı karşıya getirmek anlamına gelmekteydi ve böyle de olmuştur. Böylece incelediğimiz bu dönemde kendisinden çıkması mümkün olan ve fiilen de çıkarılan farklı, hatta birbirine zıt sonuçlarla bu "physis-nomos" zıtlığı felsefi düşüncenin ana gündemine oturmuş görünmektedir.

Antiphon'un *Hakikat Üzerine* adlı eserinde yasalar ile hitabet arası ilişkiler konusuna da eğildiği ve Gorgias'ın tersine hitabeti mahkûm etmek arzusunda olduğunu görüyoruz: Yasaların çoğunun doğaya aykırı olmaları yanında onların iyi ve adil olanları ödüllendirmek, kötü ve adaletsiz olanları cezalandırmak gibi bir güçleri olmadığı görülmektedir. Yasalara uyanlar bu davranışlarından yarar görse ve onları ihlâl edenler ondan zarar görse, yasalara uymanın insana yararlı olduğu söylenebilir. Ancak onlara uyanların adaletin yardımından yararlanmadığı, onları ihlal edenlerin ise bu tecavüzlerinden herhangi bir zarar görmediklerini görüyoruz. Çünkü yargı önüne götürüldüklerinde her iki insan da davalarını aynı yöntem ve araçlarla savunmak, her

ikisi de bunun için hitabetin imkânlarını kullanmak zorunda kalmaktadırlar. Hitabet ise tamamen teknik bir şeydir. O yasaya uyanla uymayana aynı imkânı sağlamaktadır. Böylece yasaya uymayan veya başkasına haksızlık eden kişi hitabet sanatını daha başarılı kullanması durumunda yasaya uyan veya haksızlığa uğrayan kişiyi yenmektedir (Freeman, B 44).

THRASYMAKHOS

Doğa-yasa zıtlığını ele alan ve ondan adaletin ne olduğu sorunu ile ilgili olarak daha da radikal bir sonuç çıkaran diğer bir Sofist, Thrasymakhos'tur.

Onun hakkındaki bilgiyi de yine Platon'dan edinmekteyiz. Platon'un *Devlet*'inin birinci kitabında Sokrates'in ana muarızı olarak karşımıza çıkan Thrasymakhos'un Khalkedon'lu (Kadıköy) olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını Atina'da geçirmiş ve daha sonra yine doğduğu yere dönerek orada ölmüştür. Atina'daki kalış tarihi ve süresi belirsizdir. Ancak bunun Peloponnes savaşları döneminde olması muhtemeldir. Gorgias'ın öğrencisi olduğu ve onun gibi esas olarak hitabetle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Elimizde bulunan bir fragmenti onun nesir konusundaki olgunluğunu göstermektedir. Ancak felsefi bakımdan önemi *Devlet*'in birinci kitabında adalet konusunda ileri sürdüğü görüşünden ileri gelmektedir.

Doğa-yasa, doğal şeyler-yasal şeyler ayrımı ve ikincilerin aleyhine olarak birincilerin ön plana çıkarılması ve yüceltilmesi birbirine tamamen ters görüşler ileri sürülmesine veya sonuçlar çıkarılmasına imkân verebilir. Hepimizin aynı doğaya sahip olduğumuz; ağzımızla, burnumuzla nefes alıp ellerimizle yediğimiz görüşü, Yunanlı veya Barbar, erkek veya kadın, soylu veya sıradan halkın, kısaca hepimizin eşit olduğumuz, dolayısıyla aynı haklara sahip olduğumuz sonucuna bizi götürmesi mümkün olduğu gibi doğayı referans olarak almamız bunun tam tersine bizi eşit olmadığımız, dolayısıyla aynı haklara sahip olmamamız gerektiği görüşüne de götürebilir. Çünkü aynı doğaya işaret ederek insanların birbirine eşit olmadıklarını, bazılarının diğerlerinden doğal ola-

rak daha güçlü veya daha zeki olduğunu söyleyebilir ve buna dayanarak da daha güçlü veya daha zeki olanın daha zayıf veya daha az zeki olana göre ayrıcalıklı haklara sahip olmasının doğal olduğunu savunabiliriz (Bilindiği gibi orman kanununun bir başka adı doğa kanunudur).

Yeniçağ'ın başlarında J.Locke insan doğasına atıfta bulunarak bütün insanların doğal olarak yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduğunu ileri sürmüş, buna karşılık 19. yüzyıl filozofu Nietzsche yine doğa, insan doğası kavramına dayanarak doğa bakımından daha üstün olanın, üstün insanın her şeye hakkı olduğu yönündeki öğretisini geliştirmiştir. İşte bu aynı durumu üzerinde konuştuğumuz dönemde de görmekteyiz. Hippias ve Antiphon insan doğasının her yerde aynı olduğundan hareketle doğa bakımından herkesin eşit olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Buna karşılık Thrasymakhos doğaya baktığında daha büyük ve daha güçlü hayvanların zayıf olanları yediği, daha zeki ve daha kurnaz insanların da aptal veya daha az zeki insanlara hükmettiğini görmektedir. O halde Thrasymakhos'a göre güçlü olanın zayıf olanın efendisi olması doğaldır ve adildir. Hakkın kaynağı kudrettir. Thrasymakhos'un sözleriyle "adalet, güçlünün işine gelendir." Bundan dolayı da "güçlü olanın yönetmesi adildir"(*Devlet*, 338 c vd).

Ancak, güçlü olanın yönetmesi gerektiği yolundaki kuramdan da kendi içinde çelişik bazı sonuçlar çıkarılabilir: Güçlü olanın hâkim olmasının veya zayıf olanı yönetmesinin adil olduğunu kabul edelim. Ancak güçlü olan kimdir? Hayvanlar âleminde güçlü olanın zayıf olanı yediği bir gerçektir. Dolayısıyla aslanın ceylanı yemesi doğaya uygundur. Ancak insan söz konusu olduğunda onun diğer hayvanlardan önemli bir farkı vardır. İnsanlar aynı zamanda toplumsal hayvanlardır. Onlar bir araya gelip topluluklar kurabilmekte ve böylece kendilerini kendilerinden daha güçlü, yırtıcı hayvanlara karşı koruyabilmektedirler. İnsanların böylece kendilerini vahşi hayvanlara karşı koruyabilmeleri gibi, zayıf insanların bir araya gelip güçlerini, zekâlarını veya kurnazlıklarını birleştirerek çoğunluk oluşturmaları, böylece kendi türleri içindeki daha güçlü, daha kurnaz ve daha zeki diğer insanlara, azınlığa karşı kendilerini koruyabilmeleri, hatta daha ileri giderek onlar

üzerinde hüküm sürmeleri de mümkün değil midir? Bu durumda zayıfların meydana getirdiği koalisyonun gücü toplam olarak herhangi bir güçlünün veya güçlüler azınlığının gücünden daha fazla olmaz mı? Bu durumda Thrasymakhos'un aynı ilkesine dayanarak çoğunluğun yönetmesinin daha adil olduğu sonucu da çıkarılamaz mı?

KALLİKLES

İşte bir diğer ünlü Sofist olan Kallikles'in bu ihtimali göz önünde tuttuğunu (*Gorgias,* 483 b), ancak hemen reddettiğini görüyoruz. Ona göre gerçekten de yasaları çoğunluk, yani zayıf adamlar yapar. Bundan ötürü de yasalar çoğunluğun yararına olarak konulurlar. Onlar daha çok kazanabilecek olanları ve kuvvetlileri korkutmak, onların kazanmalarını önlemek için onlara kendilerine düşenden daha çoğunu istemenin çirkin olduğunu, doğru olmadığını söylerler. Böylece eşitliği yüceltirler. Ancak bu adil değildir, doğa bakımından adil değildir. Doğa bakımından adil olan, güçlünün zayıftan daha fazla varlık kazanmasıdır.

Tabii burada tartışma neyin doğal neyin doğal olmadığı üzerinde cereyan etmektedir. Kallikles doğa derken sadece insanın toplum öncesi veya toplum dışı özelliğini göz önüne almaktadır. Ama buna karşı, toplumsal hayatın da doğal olduğunu, hatta insan doğasının ayırt edici edici özelliğinin toplumsallık olduğunu, Aristoteles gibi insanın doğası itibariyle toplumsal bir canlı olduğunu savunabilir ve toplum halinde bir araya gelen zayıfların güçlerini birleştirerek yukarda işaret ettiğimiz gibi sadece vahşi hayvanlara değil, kendi içlerinde kendilerine hükmetmek veya kendilerini sömürmek isteyen diğer insanlara karşı çıkmalarının ve böylece iktidarı ellerine geçirerek kendi lehlerine yasalar ve kurallar koymalarının da doğal, dolayısıyla adil olduğunu savunabiliriz.

Her ne hal ise eşitsizliğin doğal olduğunu ve doğa bakımından güçlü olanın zayıfı yönetmesinin doğru olduğunu söyleyen Thrasymakhos bundan hangi yönetim biçiminin adil olduğu şeklinde özel bir sonuç çıkarmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle monarşinin mi, aristokrasinin mi, yoksa demokrasinin mi doğru veya adil olduğu üzerine

herhangi bir şey söylememektedir. Durum böyle olmakla ve sözünün yukarda işaret ettiğimiz nedenle her üç yönetim biçimine de uygulanabilme imkânı mevcut olmakla birlikte; gene de onun güçlü bir azınlığın yönetmesinin adil olacağı yönünde bir fikre sahip olduğu izlenimini edinmekteyiz.

Bu döneme ait olan ve yine doğa-yasa zıtlığı üzerinde konuşan bir diğer ünlü Sofist, Kallikles hakkındaki bilgiyi de Platon'dan alıyoruz. Aslına bakılırsa Kallikles adlı birinin gerçekten yaşayıp yaşamadığı şüphelidir. Onun Platon'un yarattığı hayali bir şahıs olduğu bile savunulmuştur. Ancak ister gerçekten yaşamış olan tarihi bir şahsiyet olsun, ister Platon'un yarattığı hayali bir insan olsun, onun doğa-yasa ayrımı konusunda Thrasymakhos'un öğretisini aşan radikal bir görüşü temsil ettiği kesindir. Bu görüş kısaca Nietzsche'nin ilerde daha keskin bir şekilde ifade edeceği ünlü "üstün-insan" görüşüdür ve bu görüş de yine *Gorgias* diyalogunda karşımıza çıkmaktadır.

Bu diyalogda Kallikles'in hareket noktası Sokrates'in "kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramanın daha iyi olduğu" sözüdür. Kallikles bu görüşü insan tecrübesine ve sağduyusuna yapılmış bir hakaret olarak alır. Ona göre aklı başında hiç kimse gerçekten böyle bir görüşü ileri süremez. Bunu kanıtlamak için Kallikles yine doğa-yasa ayrımını ele alır ve Sokrates'in bu görüşünün doğaya, insan doğasına ve bu doğa hakkındaki bilgimize, tecrübemize aykırı olduğunu söyler: İnsan, doğası gereği yaşamayı ölmeye, özgürlüğü köleliğe, güçlülüğü zayıflığa tercih eder. Dolayısıyla kötülüğe veya haksızlığa uğramaktansa kötülük yapmak veya haksız davranmak eğilimindedir. Kaldı ki haksızlık ve hak nedir? Herkes güçlü olmayı ve gücünün meyvelerinden istediği gibi, keyfince yararlanmayı arzu etmez mi? Herakles zayıf ve küçüklerin öküzlerini ve mallarını ellerinden alıp beraberinde götürürken mal ve zenginliğin doğa bakımından güçlü olanların hakkı olduğu düşüncesinden hareket etmemiş midir? Pers kralı Kserkes Yunanistan'ı fethetmek isterken aynı düşünceden hareket etmemiş midir? (Bir diğer Sofist, Polos yasalara göre hakkı olmadığı halde Makedonya tahtını zorla, yani güce dayanarak ele geçiren Arkhelaos'un bundan dolayı hiç

de mutsuz olmadığını ve insanlar tarafından hiç de mutsuz bir insan olarak görülmediğini, tersine herkesin onun durumuna gıpta ve imrenme ile baktığını söyleyerek aynı tezin bir diğer empirik savunmasını verir). Doğa en iyinin en fenadan, en güçlünün en zayıftan daha varlıklı olmasının doğru olduğunu belirtmektedir. Evet, gerçi yasalar buna izin vermemektedir. Ama yasaları yapanlar genellikle zayıflardır ve onlar da bunu kendi çıkarları için yaparlar. Daha çok kazanabilecek olanları ve en güçlüleri korkutmak, onların kazanmalarını önlemek için onlara kendilerine düşenden daha fazlasını istemenin doğru olmadığını söylerler. Ancak yasalar uydurmadır, zayıfların uylaşımına dayanır ve doğaya aykırıdır. Yasalar doğayı köleleştirmektedir. Ne zaman ki insanlar arasında yasaların bağlarını parçalayıp onlardan kurtulma cesaretini gösteren gözü pek insanlar çıkmakta ve başa geçmektedir, o zaman o herkesin hayranlık ve imrenme bakışlarını üzerine çekmektedir ve yine o zaman doğaya göre iyi ve adil olanın bütün haşmetiyle parladığı görülmektedir.

Bu açıklamalardan sonra Kallikles bu insanın nasıl bir insan olması gerektiğini belirtir:

> "Doğaya göre güzel ve doğrunun ne olduğunu sana açıkça söyleyeyim: Doğru yaşayacak olanın hırslarını alabildiğine büyümek için salıvermesi, onlara gem vurmaması, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, en olgun hale geldiklerinde cesaret ve akıllılık vasıtasıyla içinde doğan her isteği yerine getirmesi gerekir...Bolluk içinde yaşama, dilediğini yapma, özgürlük, işte erdem de bahtlılık da budur. Geri kalan ise yalnızca güzel düşünceler, doğaya aykırı kurallar, saçma ve boş şeylerdir" (*Gorgias* 483-491).

Gördüğümüz gibi Nietzsche'den aşağı yukarı 2400 yıl önce "kudret iradesi" görüşünü en az onun kadar açık bir biçimde dile getiren bir adam karşısında bulunmaktayız. Yine Nietzsche'nin Hristiyan ahlâkına, zayıfların veya kölelerin ahlâkı diye adlandırdığı şeye karşı çıkarken yapacağı eleştirilerin benzerini de burada görmekteyiz. Nietzsche gibi Kallikles de üstün insanının her türlü ahlâkî kaygıdan

korunmuş olmasını istemektedir. Kallikles'de toplumun o zamana kadar erdem diye kabul ettikleri şeyler erdemsizliğe dönüşmektedir: Ölçülülük, kanaatkârlık, diğerkâmlık, kendine hâkim olma ve benzerleri, erdemler değildirler. Kallikles'de ölçülülük yerini taşkınlığa, kanaatkarlık hırsa, diğerkâmlık bencilliğe, kendine hâkim olma kendini arzularına teslim etmeye bırakmaktadır. Ayrıca bu düşünceler bu dönemde yalnızca Kallikles gibi bir adamın zihninde var olan soyut ve akademik düşünceler de değildir. Atina'da bu düşünceleri kendi hayatlarına uygulayan, onları pratiğe geçiren zengin, güçlü, tutku sahibi Alkibiades ve Kritias gibi insanlar da vardır. Onların, özellikle Alkibiades'in bu düşünceleri pratiğe uygulamaları, bencillikleri, gözüpeklikleri, yükselme hırsları, bunları tatmin etmek için her yolu mubah görmeleri kendileriyle birlikte Atina'nın da çöküşünü hazırlayacaktır.

LYKOPHRON

Sofistler arasında Yeniçağ siyaset felsefesinde karşımıza çıkan doğal durum-medeni durum ayrımı ve doğal durumdan medeni duruma "toplumsal sözleşme" ile geçildiği kuramının ilk temsilcisini de görmekteyiz. Bu kuramı ortaya atan kişinin Lykophron olduğu söylenmektedir. Lykophron doğal durumda ne bir ahlâk kuralının, ne yasanın olduğunu, yalnızca orman yasasının hüküm sürdüğünü söylemektedir. Ona göre site, doğal olarak meydana gelmemiştir, bir *sözleşme sonucu* ortaya çıkmıştır (Bize bu bilgiyi veren Aristoteles, tahmin edileceği gibi Lykophron'un bu sözleşmeci toplum veya devlet anlayışına karşı çıkar. Çünkü ona göre böyle bir topluluk savaş için kurulan bir ittifaktan fazla bir şey olamaz. Oysa site (polis) bundan fazla bir şeydir).

Bu sözleşme kuramı Platon'un *Devlet*'inin ikinci kitabında da karşımıza çıkar ve Glaukon tarafından savunulur. Fakat Glaukon bu kuramın kendi görüşü olmadığını belirtir. Onun yasanın kaynağı hakkında başkaları tarafından ileri sürülen bir görüş olduğunu söyler. Ancak bu başkalarının kim olduğunu belirtmez. Glaukon'un anlatışına göre bu kuram şunu söylemektedir:

"Doğada haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü bir şeydir. Haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden daha fazladır. İnsanlar birbirlerine haksızlık ede ede, haksızlığa uğraya uğraya, birinin hazzını, diğerinin acısını duymuşlardır. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi ise her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar, kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Kanunun buyurduğuna, kanuna uygun olana da doğru demişler. İşte doğruluğun kaynağı budur" (358 e-359 a).

Şimdi bu kuram birkaç cümle ile özetlenmiş olarak Hobbes'un *Leviathan*'ında geniş olarak sergilediği toplumsal sözleşme kuramının tıpatıp aynıdır Burada Hobbes'un bu kuramında ele alınan belli başlı kavramların hemen hemen tümü vardır: Bu kuram da, Hobbes'unki gibi bir doğa durumu ve medeni durum ayırt etmektedir. Burada da insanların doğal durumda birbirlerine zarar verme imkânlarının aşağı yukarı eşit olduğu kabul edilmektedir. Burada da doğal durumda henüz iyi veya kötü, adil veya adil olmayan diye bir şey yoktur. Burada da bu kavramlar ancak medeni duruma geçildiğinde ortaya çıkmaktadır. Yine burada insanlar doğal durumda haksızlık etmekten elde edilecek avantajla haksızlığa uğramaktan uğranacak zararı karşılaştırmakta, ikincinin birinciden daha fazla olduğunu görmektedirler. Nitekim onları doğal durumu bırakıp, medeni duruma geçmeye itecek olan neden de bu bilgi veya bilinç olmaktadır. Burada da doğru ve yanlışın, iyi ile kötünün, haklı ile haksızın belirlenmesinde esas kaynağın yasal durum ve yasanın kendisi olduğu söylenmektedir. Ancak söz konusu sözleşmeden *sonra* yasanın buyurduğu doğru veya adil, onun reddettiği ise doğru olmayan veya adaletsiz bir şey olarak belirlenmektedir. Bu kuramda eksik olan tek husus, Hobbes'un medeni duruma geçildikten sonra insanların yetkilerini bir hükümdara teslim etmeleri, onunla sözleşme yapmaları ile ilgili husustur.

İÖ. 431 yılında başlayan Peloponnes Savaşı 27 yıl çeşitli evrelerden geçtikten sonra 404 yılında Atina ve müttefiklerinin mağlubiyeti ile biter. Atina uğradığı felâketlere rağmen bağımsızlığını korumaya

devam eder. Çünkü savaşın galibi olan Sparta da bu savaştan en az Atina kadar yorgun, bitkin olarak çıkmıştır. Bununla birlikte Atina'nın iç işlerine karışacak ve oradaki aristokrasi taraftarlarını koruyacak kadar gücü vardır. Nitekim savaşın bittiği tarihte Atina'da Sparta tarafından desteklenen bir Otuzlar Hükümeti kurulur. Atina'da tam manasıyla bir tedhiş politikası uygulayacak ve kısa bir süre içinde 1500 kadar demokrasi yanlısı toplum önderini ortadan kaldıracak olan bu hükumetin bir üyesi de Platon'un akrabası olan Kritias'tır.

KRİTİAS

Kritias çok yönlü bir insandır. Aynı zamanda bir oyun yazarı, müzisyen ve düşünürdür. Aslında meslekten bir Sofist değildir. Sosyal konumu ve doğumu böyle bir şeye izin vermemektedir. Bununla birlikte o Sofistlerin bir öğrencisidir ve onların görüşlerinin pratik olarak hayata geçirilişini temsil etmektedir. Atina demokrasisinden, bu demokrasinin ön plana çıkardığı sokaktaki insandan nefret etmektedir. Sparta yanlısı ve aristokrasi taraftarıdır. Hayatın soylu, zengin ve güçlü bir insana verebileceği her şeyden hoşlanmaktadır. Tek kelime ile Thrasymakhos'un ahlâkî kaygıları olmayan, güç peşinde koşan, kudret iradesine sahip üstün-insanının bir örneğidir.

Kritias'ın genel olarak felsefe, özel olarak Sofistik hareket bakımından önemi dinin kaynağı hakkında ortaya attığı kuramından ileri gelmektedir. Bu kuramı *Sisyphos* adlı yergi (hiciv) oyununda ortaya koymaktadır.

Kritias burada Protagoras gibi insanlığın bir ilk halinden bahsederek sözlerine başlamaktadır. O da insanlığın ilk döneminin düzensiz, hayvansı ve güven içinde olmayan bir dönem olduğu görüşündedir. Bu dönemde iyiler mükâfatlarını bulmamakta, kötüler cezalandırılmamaktadır. Bu, kısaca gücün ve şiddetin hâkim olduğu bir çağdır. Ancak bu durum insanın temel ihtiyaçlarına aykırı olduğu için bir süre sonra insanlar bu gücün ve şiddetin ortadan kaldırılması, adaletin hâkim kılınması ve suç işleyenlerin cezalandırılması için yasalar koymayı düşünmüşlerdir. Bu ikinci dönemde yasalar aleni olarak işlenen suç-

ları engellemeyi sağlamıştır, ancak gizlice işlenen suçları, şiddet fiillerini ortadan kaldırmakta yetersiz olmuştur. İşte bu dönemde de akıllı, uzağı gören, kurnaz düşünceli biri insanları bu gizlice işledikleri suçlardan da caydırmak için Tanrı korkusunun işe yarayacağını düşünmüştür. Böylece her şeyi gören, her şeyi işiten, insanların gizlice işledikleri suçları kadar gizli niyetleri de gözünden kaçmayan tanrılar kavramını icat etmiştir. Böylece o insanları tanrılar diye bir soyun varlığına inandırmış ve hayatlarını tanrı korkusuyla doldurarak onları deyim yerindeyse ehlileştirmiş ve medenileştirmiştir (DK 88 B 25).

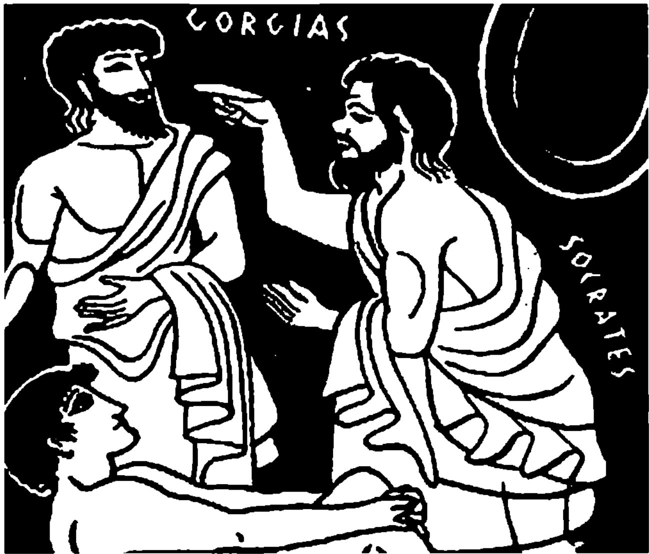
O halde Kritias'a göre tanrıların var olduğu inancı aslında boş bir inançtır, işe yarar bir masaldan başka bir şey değildir. Tek kelime ile bir yalandır, kurnaz kişilerin uydurdukları bir yalan. Bu inancın kaynağında insanların korkuları vardır. O halde Kritias'ın kelimenin tam anlamında bir tanrıtanımaz (ateist) olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Kritias bir de dinin siyasal amaçlarla kullanımından söz eden ilk düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu görüş de bilindiği gibi daha sonra Roma'da ve Yeniçağ'da daha birçok başka filozof ve düşünür tarafından devam ettirilip geliştirilecektir.

Protagoras'ın deyim yerindeyse varlığın duyu algılarımızdan ibaret olduğu görüşü, Gorgias'ta varlığın inkârı ile, yani nihilizmle, Protagoras'ın bilgi hakkındaki görelici görüşü Gorgias'ta bilginin imkânının tümüyle reddi ile sonuçlanmıştı. Protagoras'ın ahlâkî ve siyasî erdemin, adalet duygusunun bütün insanlar tarafından paylaşılan ortak bir şey olduğu görüşü Antiphon, Kallikles ve Thrasymakhos'ta yerini birey insanın güç iradesinin var olan tek değer olduğu görüşüne bırakmıştır. Protagoras'ın açık bir şekilde demokrasi yanlısı olan öğretisi yerini yine Kallikles'in ve Kritias'ın açık bir şekilde oligarşinin tarafını tutan siyasal öğretilerine bırakmıştır. Protagoras'ın tanrıların var olup olmadığını bilemeyeceğimize ilişkin şüpheci, bilinemezci tutumu, Prodikos'un onların insanlığa yapmış oldukları hizmetlerden dolayı tanrılaştırılmış insanlar oldukları görüşünden geçerek sonuçta onların varlığının tümüyle inkâr edilmesiyle, yani tanrı tanımazcılıkla noktalanmıştır.

4

Sofistlerin Genel Bir Değerlendirilmesi



"Sokrates'in Aristophanes tarafından gülünçleştirilmesi ne kadar gerçeğe yakınsa Platon'un Sofistleri çarpıtması da o kadar gerçeğe yakındır; şu farkla ki birincinin nedeni siyasaldır, ikincisi ise felsefi bir kinin sonucudur."

Lewes, *Geschichte d. a. Philos.* 1871, s.221

"Yalnız halk değil, Platon ve daha sonraki filozoflar tarafından da nefretle karşılanmaları, Sofistlerin aydın kişiliklerinden ileri geliyordu."

Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, İlkçağ, s.189

Bir kitap kapağında
Gorgias'la tartışan Sokrates.

Bütün Sofistleri içine alacak veya tüm Sofistler hakkında doğru olacak genellemeler yapmak pek mümkün değildir. Onların gerek bilgi, gerek hakikat veya iyi hakkında birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduklarını gördük. Tanrı'nın varlığı, uygarlığın kaynağı, demokrasi vb. ile ilgili olarak da yine birbirleriyle uyuşturulması pek mümkün olmayan farklı görüşler ileri sürdüklerini gördük. Onları daha önce de işaret ettiğimiz gibi varlık, bilgi, doğru, iyi hayat, iyi rejim konusunda aynı veya benzeri öğretilere sahip insanlar olarak görmek yerine insan hakkında belli bir anlayışı paylaşan ve karakteristik bir hayat tarzının savunmasını yapan kişiler olarak değerlendirmek daha doğrudur.

Bu noktada belki ikinci bir ayrım yapmak ve erken dönem Sofistleriyle İÖ. 5. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan geç dönem Sofistlerini birbirinden ayırmak da yararlı olacaktır. Daha önce değindiğimiz gibi genel olarak ilk kuşak Sofistlerinin daha ölçülü, daha ağırbaşlı ve değerler konusunda daha muhafazakâr bir görüntü sergilemelerine karşılık, sonraki Sofistlerde, belki Atina'nın değişen, bozulan siyasî ve ahlâkî atmosferinin de etkisi altında daha ihtilalci, daha yıkıcı, hat-

ta hiçbir sınır tanımayan düpedüz ahlâk-dışı (immoral) görüşlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Protagoras'ın bilinemezciliği Kritias'ta açık bir tanrı tanımazcılığa, birey savunması Thrasymakhos'ta insan-üstünün yüceltilmesine, göreciliği siyasî şüpheciliğe, eşitçiliği "Güçlü olan haklıdır" öğretisine yerini bırakmaktadır. Eski Sofist'in amacının insanı devlet için olmasa bile devlet *içinde* eğitmek olmasına karşılık ikinci veya üçüncü kuşak Sofisti onu devlete *karşı*, yurttaş geleneğine *karşı* eğitmek parolası ile ortaya çıkmaktadır (Châtelet, *La Naissance*, 23).

Bu kayıtlarla Sofistlerden bize kalan kültürel felsefi mirası genel olarak değerlendirirsek, şu noktaları vurgulamamızın mümkün olduğu görüşündeyiz:

Sofistler'in en büyük önemleri; dikkatlerini doğadan insana, makrokozmostan mikrokozmosa çevirmeleri ve insanın insan olarak özü ve dünyaya ilişkin fiillerinin önemi üzerinde ısrar etmelerinden ileri gelmektedir. Bu tutum genel olarak insancılık (hümanizm) diye adlandırılan tutumdur. Çoğu kez yanlış olarak sanıldığının tersine hümanizm, insanseverlik (hümanitarizm) değildir; insanı ilgi merkezine almak, onu insani ihtiyaç, kaygı, özellikleri içinde anlamaya ve tasvir etmeye, insanın yarattığı kurum ve değerleri, yani ahlâkı, siyaseti, dinî yine insani terimler ve ilgilerle açıklamaya çalışmaktır. Sofistlerin bu anlamda ilk hümanistler oldukları şüphe götürmez. Özellikle Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü bu açıdan bakıldığında hümanizmin ruhunu en iyi bir biçimde ifade eden bir önerme olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci olarak vurgulamamız gereken nokta, yine daha önce söylediğimiz gibi Sofistlerin tümünün Yunan dünyası için bir Aydınlanma hareketini başlatmış olduklarıdır. *Aydınlanma* genel olarak insanın kendi aklı, tecrubeleri ile kendisi ve kurumları üzerinde düşünmesi, onları aydınlığa kavuşturması ve bu araştırması sonucunda elde ettiği bulgularla kendisini ve kurumlarını yeniden inşa etme girişimi olarak tanımlanabilir. Aydınlanmacı tutum doğal olarak toplumun, siyasî rejimlerin, dinin, ahlâkî değerlerimizin geleneklere değil, makûl ve doğru geleneklere, insanı aşan ve sorguya çekilemez bazı

varlıklara değil, insan aklı ve tecrübesi ile açıklanması ve meşrulaştırılması mümkün doğal ihtiyaç ve ilgilere dayandırılmasını isteyen eleştirici bir tutumdur.

Üçüncü olarak üzerinde durmamız gereken bir nokta Sofistlerin tecrübe ve sanata önem vermeleri ve bilgiyi ve eğitimi insanların –bu arada kendilerinin– yararına sunmalarıdır. Sofistler Yunan dünyasında Platon ve Aristoteles'ten önce eğitim ve öğretimi kurumsallaştıran ilk insanlar olmuşlardır. Sofistlerin eğitim konusundaki sloganları maharet, sanat ve yararlılıktır. Zenaat ve sanatların, sanayinin gitgide önem kazandığı bir dünyada bunlar anlaşılabilir ereklerdir. Sofistlere göre siyaset bir sanattır ve öğretilebilir. Aynı şekilde hitabet ve eğitim de birer sanattır ve öğretilebilirler. İnsanların hayatlarının kaba ve çekilmez olduğu vahşi ve ilkel durumdan onların kurtulmasını sağlayan şey, sanatlar ve onların getirdikleri rahatlık, kolaylık ve faydalar olmuştur. Onların hayatlarının daha üst düzeyde, gelişmiş olarak sürmesine imkân verecek olan şeyler de yine bu sanatlar ve onların sağladığı bilgi ve ustalıklar olacaktır. Sofistler Platon'un veya insanın en doğal ihtiyacının sırf "bilmek için" bilmek olduğunu ileri süren Aristoteles'in bu idealinden çok uzaktırlar. Onlar için bilgi işe yarar bir şeydir ve bu da sanattır. Protagoras'ın olsun, Gorgias'ın olsun amacı işe yarar bilgilere veya sanata sahip insanlar, yurttaşlar yetiştirmektir. Bilgiyi, özellikle pratik ve işe yarar olma özelliği açısından ele almak ve mümkün olduğu kadar geniş halk kitlelerinin hizmetine sunmak, bu kitleleri eğitmek için yazılar kaleme almak gibi kaygıların 18. yüzyıl Aydınlanma filozoflarının da temel kaygıları olduğunu ve özellikle Fransız Aydınlanmacılarının bu amaçla ünlü Ansiklopedilerini kaleme aldıklarını biliyoruz.

Sofistler daha sonraki felsefe ve düşünce tarihinde tekrar karşımıza çıkacak olan bazı daha özel öğretileri ilk kez ortaya koyan filozoflar oldukları için de önem taşımaktadır. Bunlar arasında yer alan "doğa-yasa", "doğal olan-yasal olan" ayrımları ve bundan hareketle ileri sürdükleri "doğal hukuk-pozitif hukuk", "doğal haklar-pozitif haklar" öğretileri düşünce tarihinde geleceği olan önemli ayrımlar ve öğretilerdir. Stoacıların Yunanlı-Barbar, "özgür insan-köle" ayrımları-

nı reddedişleri, siyasî kozmopolitizmleri ilerde Hristiyanlık üzerinde önemli etkilerde bulunacağı gibi, Yeniçağ doğal hukuk okulu ve siyaset kuramcılarınca da yeniden ele alınacak olan verimli görüşlerdir. Bu görüşlere siyasal rejimlerin kaynağı ile ilgili olarak yine Yeniçağ siyaset filozoflarında karşımıza çıkacak olan toplumsal sözleşme öğretisini, Makyavel'in *Hükümdar*'da en fazla değer vereceği dinin siyasal işlevi öğretisini de eklemek gerekir.

Bununla birlikte Sofistlerin felsefe tarihi bakımından en büyük önemleri, Sokrates ve Platon'un felsefelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamalarından ileri gelmektedir. Kısaca Sofistler hem varlığın, hem bilginin, hem de ahlâkî ve siyasî değerlerin nesnel imkânını ortadan kaldırmışlardır. Daha önce Sokrates-öncesi materyalist doğa felsefesinin paradigmasının neden dolayı mantıksal sınırlarına ulaştığını ve tıkanma noktasına geldiğini göstermeye çalıştık. Bunun bir sonucu olarak, doğa veya varlığı başka bir şekilde tasarlamak, birlik ile çokluk, gerçeklik ile görünüş arasındaki ilişkileri yeni bir zemin üzerinde konumlamak gerekmekteydi. Aslına bakılırsa Sofistlerin bir *varlık felsefeleri* olmamıştır. Ancak onlar kendilerinden önceki varlık felsefelerinin içine girmiş olduğu çıkmazları göstermek bakımından önemli bir rol oynamışlardır. Buna karşılık Protagoras'ın etkili bir *bilgi kuramı* olmuştur ve diğer Sofistler de ahlâk, siyaset ve din konusunda etkileri zamanımıza kadar devam edecek olan öğretiler geliştirmişlerdir. Bu öğretilerin genel sonucu ise geleneksel ahlâkî, siyasî ve dinî inançların, anlayışların güvenilir bir temeli olmadığını göstermek olmuştur. Sofistler tarafından geliştirilen felsefi eleştiri, Yunan sitesinin o zamana kadar kendine dayanak yaptığı ahlâksallığı, dinselliği ve siyaseti tahrip etmiş, ancak onun yerine olumlu, kalıcı bir şey koymamıştır. Sokrates ve Platon işte bu tahrip sonunda ortaya çıkan toplumsal tablonun bilincinde olan filozoflar olarak işe koyulacak ve sadece varlık ve bilgi konusunda değil, değerler konusunda da yeni bir bakış açısı sağlayıp, yeni kavramlarla ve yeni bir zeminde felsefeye yeni bir yön vereceklerdir. Bu, idealist Atina felsefesidir.

İKİNCİ KISIM

Sokrates ve Küçük Sokratesçi Okullar



İÖ. 200 dolaylarında Neumagen'de kalkerli kayaya
oyularak yapılmış Sokratik sakallı bir hocayla öğrencisi (ayrıntı).

1

Sokrates'in Hayatı ve Kişiliği



"ÜZERİNDE DÜŞÜNÜLMEYEN BİR HAYAT, YAŞANMAYA DEĞMEZ."

Sokrates, *Sokrates'in Savunması*, 38 a.

Efes'te bulunan bir freskte Sokrates.

Felsefe tarihinde hayatı ile düşünceleri, öğretisi arasında tutarlılık ve uyum bulunan kişiler vardır, bulunmayan kişiler vardır. Başka bir ifade ile düşüncelerini ve öğretilerini kendi hayatlarında uygulamaya koyan, onlarla uyum içinde bir hayat sürdürmüş olanların yanı sıra bunun tersini yapanlar olmuştur. İlk türden bir hayat tarzının en aşırı ve en dramatik örneği şüphesiz sadece fikirleri ve öğretisine uygun olarak yaşamak değil gerektiğinde *onlar uğruna ölmek, düşünceleri için can vermektir*. İşte Sokrates, kişiliğinde bu iki özelliği en iyi bir biçimde bir araya getiren, yani inandığı gibi yaşayan ve inançları uğruna ölen ilk büyük filozof ve düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şüphesiz böyle bir durum veya özellik, öte yandan, filozofun sahip olduğu düşünce ve inançlarının yapısı ile de ilgilidir. Bir düşünür genellikle evrenle, doğa ile ilgili bilgileri veya düşünceleri adına yaşamaz ya da ölmez. Tanrı'yla, insanla, ahlâk veya siyasetle ilgili düşünceleri uğruna yaşar ve ölür. Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nda ahlâkla ilgili görüşlerin diğer görüşlerden farklı olan özelliğine değinirken bu noktayı hatırlatmaktadır. Bunun nedeni, örneğin doğa ile ilgili görüşlerimizin doğru veya yanlış olduğunun kanıtlanması için gereken

doğrulama yöntemi ile ahlâkla ilgili görüşlerimizin öyle olduklarının gösterilmesi için başvurulan doğrulama yönteminin birbirinden farklı olmasıdır. Aristoteles'in haklı olarak işaret ettiği gibi *ahlâkî görüşler, bu görüşleri ileri sürenler tarafından ciddiye alınmak zorundadır.* Bu görüşlerin doğru olduklarının ilk ve en büyük göstergesi, onları ileri sürenler tarafından benimsenmesi ve onlara uygun yaşanmasıdır. Oysa doğa ile ilgili görüşlerin böyle bir doğrulama yöntemlerine ihtiyaçları olmadığı gibi onların böyle bir doğrulama yöntemleri ile değerlendirilmeleri de mümkün değildir. Dünyanın bir gezegen olup olmadığını anlamak için yapmamız gereken şey, fizik ve astronomik kanıtlara baş vurmak ve onların böyle bir iddiayı doğrulayıp doğrulamadığına bakmaktır. Ama cesaretin veya yardımseverliğin en büyük ahlâkî hasletler, erdemler olduğunu ileri süren birinin kendi hayatında cesur ve yardımsever olmasını isteme hakkına sahibiz. Cesaretin veya yardımseverliğin en büyük ahlâkî değerler olduğunu ileri süren ancak kendisinin bir zaafından, diyelim ki hayatı veya parayı çok fazla sevmesinden ötürü bu değerleri gerçekleştiremediğini savunan birine o halde onun gerçekte bu değerlerin değil de hayatın kendisinin veya paranın, zenginliğin en büyük bir değer olduğu görüşünde olduğu yolunda bir itirazı, haklı olarak, yapabiliriz.

Sokrates'in esas itibariyle bir ahlâk filozofu olması, onun hayatına, kişiliğine ve özellikle daha sonraki bütün kuşakları derinden etkilemiş olan trajik ölümüne daha özel bir dikkat ve ilgiyle eğilmemizi gerektirmektedir, hele bir de onun hayatı boyunca hiçbir şey yazmamış olduğunu göz önüne alırsak.

Sokrates'in oldukça uzun hayatının belli başlı olayları, kişiliğinin temel özellikleri ve ölümünün ayrıntıları hakkında geniş ve güvenilir bilgilere sahibiz.

Sokrates İÖ. 399 yılında ölmüştür ve Platon bu sırada onun yetmişini aşmış bir insan olduğunu belirttiğine göre (*Sokrates'in Savunması*, 17 d) İÖ. 470 civarında doğmuş olmalıdır. Annesinin bir ebe, babasının ise taş yontucu olduğu söylenmektedir. Annesinin mesleğiyle ilişki kurarak, onun bedenleri doğurtması gibi, kendisi de insanların

ruhlarında bulunan ancak bilincinde olmadıkları ahlâkî doğruları doğurttuğunu söylemiştir. Ancak annesinin gerçekte profesyonel bir ebe olmadığı, Sokrates'in yaptığı ruhları doğurtma işiyle bir benzerlik kurmak üzere bunun Platon tarafından uydurulmuş olduğunu söyleyenler de vardır. Sokrates'in ağır zırhlı yaya askeri (hoplit) olarak Peloponnes savaşı sırasında katılmış olduğu muharebelere, Atina toplumunda işgal ettiği yer ve yaptığı görevlere (örneğin Arginos deniz savaşı sırasında kurulan halk mahkemesindeki yargıçlık görevi) dikkat çekilerek onun, babasının mesleğinin ima ettiği gibi yoksul bir aileden gelmediğini ileri sürenler de vardır.

Sokrates'in Peloponnes Savaşı sırasında çeşitli muharebelere katıldığını ve bu muharebelerde cesaret ve kahramanlığı ile temayüz ettiğini biliyoruz. Bu muharebelerden birincisi olan İÖ. 432'deki Potideia kuşatmasında genç Alkibiades'in hayatını ve silahlarını kurtarmış, bunun karşılığında kendisine verilmesi düşünülen yiğitlik madalyasından Alkibiades lehine feragat etmiştir. İÖ. 424'te Atinalıların Boiotia'yı fethetmek üzere gönderdikleri bir ordunun Delion'da Sparta kuvvetleri karşısında uğradığı büyük hezimette soğukkanlılık ve cesaretini kaybetmeyen ve Spartalılara karşı direnen birkaç Atinalıdan biri olmuştur (*Şölen*, 219 e vd). Aynı tutumunu İÖ. 422'te senesinde Kleon'un kumandasında Trakya'ya gönderilen, ancak ünlü Spartalı kumandan Brasidas tarafından yenilgiye uğratılan Atina ordusunun bir mensubu olarak Amphibolis'te de göstermiştir.

Sokrates'in söz konusu olan yargıçlık veya jüri üyeliği görevinin hikâyesi ise şudur: Peloponnes Savaşı'nın sonuna doğru, 406 yılında Midilli Adası'nın güneyinde Peloponnes donanması ile Atina donanması arasında meydana gelen deniz muharebesinde Atina'nın galip gelmesine karşılık, hemen sonra çıkan büyük bir fırtına yüzünden Atinalıların bazı gemileri batar. Atina donanmasının komutanları fırtına yüzünden batan bu gemilerin boğulmakta olan askerlerini (aşağı yukarı dört yüz kişi) kurtarma çabasına girmeksizin bir an önce diğer gemileri kurtarmak üzere oradan uzaklaşırlar. Bu haberi alan Atina halkı galeyana gelir ve toplanan halk meclisi donanmayı idare eden on

amirali ölülerini denizden toplamadıkları gerekçesiyle yargılar. Bu sırada Sokrates'in mensup olduğu Anitokhis oymağı söz konusu komutanların duruşmasında yönetici-yargıçlık (prytanlık) görevi yapmaktadır. Sokrates'in kendisi de bu kurulda görev almaktadır. O, yasalara aykırı bir şekilde bu komutanların toptan yargılanmasına cesurca karşı çıkan tek üyedir.

Sokrates'in bir başka cesur davranışına şu olay vesilesiyle tanık olunur: Peloponnes Savaşı'nın Atina'nın mağlubiyeti ile sonuçlanmasının hemen arkasından oligarşi taraftarları başa geçip, Otuzlar Hükümeti'ni kurar ve birtakım tedhiş hareketlerine girişirler. Verdikleri emirler içinde Salamis'li Leon'un oradan getirtilip öldürülmesi de vardır. Bu emre dört kişi uyar, ancak Sokrates uymaz ve korkusuzca evine gider. Kendisinin de Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda işaret ettiği gibi (32 d) eğer Otuzlar Hükümeti bundan kısa bir süre sonra devrilmemiş olsaydı, bu cesur davranışının bedelini muhtemelen hayatıyla ödeyecekti.

Ayrıca gerek Platon, gerekse Ksenophon tarafından anlatılan ve gençleri ayarttığı, Atina'nın tanrıları dışında bazı tanrıları kabul ettiği suçlamasıyla hakkında açılan davada gösterdiği metanet ve cesaret de herkes tarafından bilinmektedir. Bütün bu olaylar Sokrates'in hayatı hakkında bildiğimiz kesin ve somut olaylardır ve onlar ayrıca Sokrates'in kişiliğinin en önemli yanı olan karakterinin sağlamlığı ve cesareti, direnme gücü hakkında bize kafi derecede bilgi vermektedir.

Bundan başka Sokrates'in Ksantippos adlı bir kadınla evli olduğunu, karısının felsefeyle uğraşıp kocalık görevlerini yerine getirmediği ve ev işlerini ihmal ettiği için Sokrates'ten şikâyetçi olduğunu; Sokrates'in bizzat üç oğluna ve dostlarına karısının bu şikâyetlerinde haklı olduğunu söylediğini biliyoruz. Diogenes Laertius Sokrates hakkındaki bilgilerimize, Peloponnes Savaşı'nın Atina'nın erkek nüfusunda meydana getirdiği yıkımı telafi etmek için geçici olarak kabul edilen çok kadınla evlilik izninden yararlanarak bir başka kadınla da evlendiğini eklemektedir (DL, II 26). Bu arada Sokrates'in evlilik kurumu ile ilgili olarak öğrencilerine "Evlenin, eğer iyi bir kadına rastlarsanız

mutlu, kötü bir kadına rastlarsanız filozof olursunuz" şeklinde sevimli bir öğüt verdiği rivayet edilmiştir. Yine Atina halk mahkemesinin hakkında idam kararını verdikten sonra "Seni haksız olarak idama mahkûm ettiler "diye ağlayan karısına (Ksenophon'da bu sözü söyleyen Sokrates'in karısı değil biraz saf bir dostu olan Apollodoros'tur: *Sokrates'in Savunması*, 81) "Sus, haklı olarak etselerdi daha mı iyi olurdu" dediği şeklindeki haberi de Sokrates'in kişiliğine uygun düşen bir davranışı hikâye eden zarif bir anektod olarak aktaralım.

Sokrates'in fizik özelliklerine gelince; onun zengin olmadığı gibi yakışıklı da olmadığı, hatta geniş, yuvarlak yüzü, kel kafası, Aristoteles'in kitaplarında sık sık örnek olarak verdiği yumruk yemiş bir boksörünkünü andıran basık burnu, göğe doğru çevrilmiş geniş burun delikleri, Tolstoy'un yaşlılık dönemindeki resimlerine benzeyen gür ve biçimsiz sakalı, vücuduna göre oransız olan bacakları, şişman göbeği ile çirkin bir adam olduğunu, hatta belki "Atina'nın en çirkin adamı" olduğunu söylemek mümkün. Platon'un *Şölen*'inde Alkibiades'in onu bir Silen heykeline benzettiğini (Silenler Yunan efsanesinde dazlak kafalı, sivri kulaklı, kuyruklu, göbekli ve bütün bedenleri kıllı yaratıklardır) (*Şölen* 215 b), Aristophanes'in *Bulutlar*'ında ise patlak gözlü, kalın dudaklı ve gözlerini devirerek konuşan bir insan olarak tasvir ettiğini görüyoruz. Ancak hoş olan Sokrates'in kendisinin bu fizik özelliklerinin farkında olması ve çirkinliğine ilk gülenin yine kendisi olmasıdır.

Fakat fizik görünüşündeki bu kusurlarını onun sağlam ve sağlıklı bedeni büyük ölçüde telafi etmiş görünmektedir. Hayatı boyunca damla hastalığından muzdarip olan Epikuros'un tersine yaz kış ince bir harmani ile Atina sokaklarında, çarşı ve pazarlarında yalın ayak dolaşması beden sağlığına ve sağlamlığına işaret eden unsurlar olarak alınabilir. Ancak bu son iki özelliği öte yandan bizi Sokrates'i çileci hayattan hoşlanan bir Hristiyan keşişi veya bir Kinik, hatta bir Stoacı gibi görmek yanlışına da itmemelidir. Sokrates bir aziz veya keşiş değildir. Tam tersine kendi zamanının diğer Yunanlıları gibi dünya nimetlerinden zevk almasını, yemesini, içmesini, gerektiğinde küp gibi şarap içmesini bilen bir insandır. Onun evliliği reddetmediğini, tersine iki de-

fa evlendiğini ve üç erkek çocuk sahibi olduğunu gördüğümüz gibi kadınlardan, hatta Alkibiades gibi genç ve yakışıklı erkeklerden hoşlandığını da biliyoruz. Bununla birlikte Sokrates'i dünya nimetlerine bedensel, duyusal zevklere aşırı hoşgörüsü olan bir insan olarak düşünmenin büyük bir yanlışlık olacağını da kaydedelim. Tersine onun bedensel zevklerle ilgili en büyük özelliklerden biri, ölçülülük, ılımlılık ve nefsine hâkimiyeti olmuş görünmektedir.

Sokrates özet olarak "büyük bir fiziksel ve entelektüel güce sahip, sert, inatçı, kendi kendisine karşı acımasız, doğuştan cesur, kanaatkâr, yorgunluklara dayanıklı bir insan" olarak karşımıza çıkmaktadır (Lange, 1, 72). Sokrates'in kişilik ve karakterindeki karmaşıklık, hatta birbirine zıt unsurlar, farklı ahlâk ideallerini ve iyi hayat görüşlerini savunan farklı insanların ve okulların kendisini örnek almalarına imkân vermiştir. Bu bağlamda olmak üzere, örneğin hazzın, hem de Epikuros'un önerdiği gibi acı yokluğu demek olan pasif hazzın değil, yeme, içme, cinsel ilişkide bulunmadan doğan aktif, canlı hazzın en büyük "ahlâkî iyi" olduğunu savunan Aristippos ve Kirene okulu yanında dünya nimetlerini ve uygarlığın konfor ve rahatlığını tamamen reddeden, en büyük mutluluğu özellikle bedensel, duyusal hazlara karşı kayıtsızlık ve bağımsızlıkta bulan Antisthenes, Sinop'lu Diogenes, bunların ait oldukları Kinik okulu ve bu okulun devamı sayılabilecek Stoacılar aynı ölçüde ve aynı hakla Sokrates'in öğrencileri olduklarını iddia edebilmişlerdir.

2

Öğretisi



Tek bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir.

Sokrates, *Sokrates'in Savunması*, 21 d.

"Kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramayı tercih ederim."

Sokrates, *Gorgias*, 469 c.

"Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: tümevarımsal konuşmalar ve tanım."

Aristoteles, *Metafizik*, 1078 b 27.

Sokrates'i baldıran zehirini içmeden önce
bir öğrencisiyle tasvir eden çizeri bilinmeyen bir çizim.

Sokrates'in hiçbir şey yazmadığını, dolayısıyla öğretisi hakkında bize bilgi verecek hiçbir yazılı eserinin var olmadığını daha önce de belirtmiştik. Bunun nedeni galiba onun insan ve eğitim anlayışında yatmaktadır: Sokrates insanlarla yüzyüze ilişkide bulunmaktan ve onlarla konuşmaktan, tartışmaktan hoşlanan biridir. Yapmaya çalıştığı şey sokakta, pazarda, idman yerlerinde önüne çıkan insanlarla hayat ve onun belli başlı meseleleri üzerinde konuşmak ve bu konularla ilgili olarak onları bilinçli, hayatlarını ise iyi hale getirmektir.

Gerçekte Sokrates'in bu konularla ilgili olarak insanlara sunacağı çizgileri belli bir öğretisi de yoktur. Her zaman tekrarlamaktan hoşlandığı şey, kendisinin de aslında diğer insanlar gibi fazla bir şey bilmediğidir. Ancak üzerlerinde ciddi ve disiplinli olarak düşünülür ve tartışılırsa insanla, hayatla ilgili birtakım doğrulara varılabileceği inancı ve ümidi içindedir. Sonuç olarak, bunlar bütün insanları ilgilendiren gündelik, ancak önemli konular oldukları, onlar hakkında kendisinin olmuş bitmiş tezlerden oluşan belli bir öğretisi olmadığı ve özellikle de insanlarla yüzyüze canlı konuşmalarla bir noktaya varıla-

cağını düşündüğü için düşüncelerini yazıya dökme yerine şifahi öğretimde bulunmayı tercih etmiş görünmektedir.

Bu durumun sonucu olarak Sokrates'in felsefi görüşleri veya öğretisi diyebileceğimiz şey hakkındaki bilgileri başlıca Platon'un baş rolü kendisine verdirmiş olduğu diyaloglarına, Ksenophon'un *Sokrates'in Savunması*, *Şölen*, *Hatıralar* gibi kitaplarına, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununa, Aristoteles'in kitaplarında kendisi hakkında verdiği bilgilere borçluyuz.

Platon'un *Yasalar* hariç bütün diğer kitaplarında baş rolde görünen Sokrates'in bu kitaplarda dile getirdiği görüşlerden hangilerinin gerçekten kendisine, hangilerinin Platon'a ait olduğu üzerinde çok tartışılan bir problem olmuştur. Platon'un şöhretini teşkil eden İdealar Kuramı veya ideal devlet öğretisinin Platon'un kendi eseri olduğu şüphesizdir. Ama hiç olmazsa erdem, erdemin birliği veya çokluğu, çeşitli tikel erdemler, onların öğretilebilir olup olmadığı gibi salt ahlâkî konuların tartışıldığı gençlik diyaloglarında (sokratik diye adlandırılan diyaloglarda) Platon'un Sokrates'in ağzından dile getirdiği görüşlerin gerçekten Sokrates'e ait görüşler olduğunu kabul etmek yanlış değildir.

Sokrates'in Savunması'nda Platon'un, Sokrates'in duruşmasının hiç olmazsa ana hatlarıyla doğru bir kaydını verdiği genellikle kabul edilmektedir. O halde, bu diyalogta ileri sürülen fikirlerin de gerçekten Sokrates'in fikirleri olduğunu kabul etmekte de bir sakınca yoktur. Platon'un *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in ölümünden önceki birkaç saati anlatılır. Burada geçen ölüm, ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı üzerine konuşmaların da hiç olmazsa ana hatlarıyla gerçekten o esnada yapılmış olması gereken konuşmaları yansıttığından şüphe etmek için bir neden yoktur. Platon o dramatik anda Sokrates'in söylediği şeyleri onun anısına sadık kalarak bize aktarmış olmalıdır.

BİLGELİĞİN HAREKET NOKTASI OLARAK BİLGİSİZLİK

Sokrates'ten bize kalan ve gerçekten onun tarafından savunulmuş olduğunu söyleyebileceğimiz görüşlerinin sergilemesine ünlü "Eğer tek bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir" şeklindeki paradok-

sal, bir hayli ironik, ama aynı ölçüde önemli ve derin sözüyle başlayalım. Bu söz, Delphoi kâhininin kendisi hakkında yaptığı ileri sürülen bir kehanetle ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'un ve Ksenophon'un aynı adı taşıyan *Sokrates'in Savunması* adlı kitaplarında sözünü ettikleri bu kehanet olayı şudur: Sokrates'in uzun zamandan beri dostu olan ve herhalde yaşayışı ve düşüncelerinden çok etkilenen Khairephon bir gün Delphoi'ya gitmiş ve orada bulunan Apollon tapınağının kâhinine insanlar arasında Sokrates'ten daha bilge birinin bulunup bulunmadığını sormuş, bu soruya kâhinin cevabı "Hayır" olmuştur (Platon, 21 a; Ksenophon, 76).

Bu kehanet olayının gerçekten meydana gelmiş olduğundan şüphelenmemiz için bir neden yoktur. Çünkü Khairephon, Sokrates'in uzun zamandan beri dostu olan gerçek bir şahıstır ve onun kâhinin kendisine büyük bir heyecan vermiş olması gereken bu önemli sözünü yalnızca Sokrates'e iletmesi, diğer Atinalılara söylememiş olması düşünülemez. O halde Platon'un ve Ksenophon'un bu önemli olay hakkındaki haberlerinin onlar tarafından uydurulmuş, tarihi gerçekliği olmayan bir şey olduğu düşünülemez. Hele Platon'un bu olayı *Sokrates'in Savunması*'nda anlattığı, burada ise Platon'un Sokrates'in davasının safhalarının gerçek bir hikâyesini anlatmak amaç ve iddiasında olduğu göz önünde tutulursa (Copleston, *A History of Philosophy*, I, 98).

Sokrates kâhinin ve kâhine bu sözleri söyleten Tanrı'nın, yani Apollon'un bununla ne demek istediğini kendi kendisine sorar ve bunun için etrafında bilge diye kabul edilen veya kendilerinin bilge olduklarını iddia eden kimselerin gerçekten bilge olup olmadıklarını, kendisinin neden, hangi özelliği ile onlardan daha bilge olduğunun Tanrı tarafından bildirilmiş olduğunu araştırır. Araştırması sonucunda şu ortaya çıkar ki, devlet adamı olsun, şair, tragedya yazarı olsun kendilerinin bilge olduklarını ileri süren bu kişiler gerçekte hiçbir şey bilmemektedirler. Aslında kendisi de bir şey bilmemektedir. Ancak onların bir şey *bilmediklerini de bilmemelerine*, bilgisizliklerinin farkında olmamalarına, bundan dolayı da böbürlenmelerine karşılık kendisi onlardan farklı olarak hiç olmazsa bir şeyi bilmekte; *bilmediğini bil-*

mektedir. Kimsenin bir şey bilmediği bir durumda bilmediğini bilmek ise bilinçtir, bilgeliktir veya en azından bilgeliğin başlangıcıdır.

Bu hikâyeden başka hangi sonuçlar çıkarılabilir? Birinci olarak Sokrates Sofistlerin Doğa Filozofları'nın evren, eşyanın yapısı hakkındaki araştırmalarının sonuçsuz kaldığı yönündeki görüşlerini paylaşıyor olmalıdır. Çünkü Doğa Filozofları evrenin yapısı, ana madde, onun diğer varlıkları meydana getirmesi vb. üzerine bir şeyler bildiklerini düşünüyorlar ve bunu kendi öğretilerinde ortaya koyuyorlardı. Sokrates'in, en bilge geçinen kişiler de dahil olmak üzere kimsenin gerçekte bir şey bilmediği şeklindeki düşüncesi, herhalde onların bu bilgilerini veya daha doğrusu bilgisizliklerini de kapsamak durumundadır Gerçekten de *Phaidon*'da Sokrates, Doğa Filozofları'nın doğayı açıklama yöntemleri ve bu yöntemlerinin sonucu olarak ortaya attıkları kuramlarının herhangi bir değeri olmadığını açıkça söylemektedir (96 a vd).

Ancak Sokrates'in asıl ilgi konusunun doğa veya fiziksel nesneler olmayıp insani şeyler olduğunu düşünürsek, onun özellikle Sofistlerin geleneksel dinsel, ahlâkî, siyasal görüş ve değerlere karşı yönelttikleri saldırının yıkıcı sonuçlarını görmüş ve kabul etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sokrates'in bilgisini veya bilgeliğini yokladığı ilk grup insan siyasetçiler, devlet adamlarıdır. Ancak onların devletle, siyasetle ilgili hiçbir şey bilmediklerini görür. Devlet adamlarından sonra yöneldiği ikinci grup insan ise geleneksel bilgeliğin temsilcileri olan şairler, tragedya ve övgü yazarlarıdır. Ancak Sokrates onlara kılavuzluk eden şeyin de bilim değil, sadece kutsal esin olduğunu, yani bir tür içgüdü olduğunu görür. Onlar söyledikleri şeyin anlamını bilmeyen kâhinlere benzemektedirler (*Sokrates'in Savunması*, 21 b-22 c).

Haklarında kimsenin gerçek bir bilgi sahibi olmadığı bu şeylerin insanî konularla ilgili şeyler olduklarını, Sokrates'in bilgilerini yoklamak için başvurduğu üçüncü bir grup insan hakkında söyledikleri açıklığa kavuşturmaktadır. Bu grup, sıradan meslekler ve el sanatlarıyla uğraşan insanlardan meydana gelmektedir. Sokrates yürüttüğü bilgelik soruşturmasında, son olarak elleriyle çalışan işçilere gittiğini, onları da yokladığını, gerçekten de onların hiç olmazsa meslekleri ile il-

gili olarak kendisinden daha bilgili olduklarını, ancak onların da "en yüksek, en önemli şeyler"den anlamadıklarını gördüğünü söylemektedir (22 c,d).

Sokrates burada bu *en önemli*, *en yüksek şeyler*in neler olduğunu belirtmemektedir. Ancak Atina'daki tüm faaliyeti ve insanlarla üzerinde konuştuğu şeylerin neler olduğu dikkate alınırsa, bunların hayatla, hayatın anlamı ile, ölümle, ölümden sonra bizi bekleyen kaderle, iyi yaşama ve mutlulukla ilgili şeyler olduklarını tahmin edebiliriz. O halde sonuç olarak, Sokrates, Sofistlerin izinden yürümektedir: Onu ilgilendiren yüksek ve önemli şeyler, Sofistleri de ilgilendirmiş olan şeyler, yani ahlâk, siyaset, dinle ilgili şeylerdir.

Hikâyenin bize vermek durumunda olduğu kesin mesaj, ***bilgelikle ilgili bir araştırmanın esas olarak insanla başlaması gerektiğidir.*** Kâhinin Sokrates'e iletmek istediği mesaj veya araştırmasına verdirmek istediği doğrultu, onun eşyayı veya doğayı değil de kendisini bilmesinin, kendisini tanımasının en önemli bir işi veya görevi olduğu, olması gerektiğidir. Burada söz konusu olan "kendi"yi herhalde bir birey olarak Sokrates'ten çok bir tür olarak "insan" diye almak zorundayız. İşaret edilen şey, bir birey olarak Sokrates'in bilgisi veya bilgisizliği, bilgisizliğinin bilinci olan bilgeliği değil, bir tür olarak insanın, insanlığın önemli ve yüksek şeyler hakkındaki bilgisizliği ve bu bilgisizliğinden doğması gereken bilinç olarak bilgeliği olmalıdır. Bu nokta da Sokrates'in Sofistlerle olan bir diğer benzerliğine, temel ilgi alanı olarak insandan hareket etme, insanı ele alma kaygısına işaret etmektedir.

Acaba bu noktada bir başka önemli filozofla, Descartes'la Sokrates arasında bir benzerlik kurmaya kalksak yanlış bir şey mi yapmış oluruz? Burada Sokrates Yeniçağ'ın başlarındaki Descartes gibi bir *tabula rasa*'dan başlaması gerektiğini düşünmekte değil midir? Nasıl ki Descartes bunun için önce kendi dönemine kadar bilgi diye kabul edilen şeyleri bir yana itip ve kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan kesin bir doğru ile işe başlamak iddiası ile ortaya çıkıyorsa, Sokrates de kendi zamanına kadar önünde var olan gerek doğayla, gerekse en genel anlamında ahlâkla veya değerlerle ilgili bilgilerin veya gö-

rüşlerin çürük, güvenilmez olduğunu kabul ederek onları bir kenara bırakmakta ve kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan bir doğruyu aramaktadır. İlerde Descartes bu tür bir doğruya özneden hareketle ulaşacak ve "Düşünüyorum o halde varım" önermesini bütün metafizik-fizik sisteminin temeli kılacaksa; Sokrates de özneden, insandan, insanın içinde bulunduğu bilgisizlik durumundan hareket edecek, kendisini bu bilgisizlik durumundan kurtaracak güvenilir bir temel, dayanak arayacak ve aşağıda göreceğimiz gibi bu dayanağı insanların ruhlarında mevcut olan, ancak farkında olmadıkları, bununla birlikte karşılıklı konuşma (diyalog) ve araştırma sonucunda bilincine varacakları bazı ahlâkî kavramların, ahlâkî doğruların varlığında bulacaktır. Ancak o Descartes'tan farklı olarak bu doğruları temel alarak, insandan dışarıya, evrene çıkmayı düşünmeyecektir. Descartes gibi "Düşünüyorum, o halde varım" şeklinde kesin, şüphesiz, araçsız bir doğrudan hareketle ve Tanrı'yı işin içine katmak suretiyle bir kozmoloji veya bir evren bilim kurma peşinde de koşmayacak, bunun gerçekleştirilmesi işini öğrencisi Platon üstlenecektir.

Öte yandan Sokrates'in bilgelik veya bilgi hakkındaki şüphesinin de büyük ölçüde Descartes'ınkine benzediğine işaret edebiliriz. Çünkü her ikisinin de şüphesi temelde *yöntemsel (metodik) bir şüphe*dir. Sofistlerin de şüpheci filozoflar olduklarını gördük. Ancak onların şüphecilikleri yöntemsel değildi. Sofistler Sokrates veya Descartes gibi "şüpheyi, şüphe durumunu aşmak için bir araç" olarak kullanmamaktaydı. Bundan dolayı Sokrates'in şüpheciliğini etrafındaki insanların fazla ciddiye almamış olmasına şaşırmamak gerekir. Başta Platon olmak üzere öğrencilerinden hiçbirinin onun şüpheciliğini devam ettirmemesi de çok doğal bir bir gelişme olmuştur. Sokrates devlet, cesaret, adalet üzerine konuşan ve bunları bildiklerini düşünen siyasetçileri, askerleri, yargıçları sorguya çekerken ve sonuçta onların sözünü ettikleri şeyler hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmadıklarını gösterip, kendisinin de aslında bunlar hakkında onlardan fazla bir şey bilmediğini söylerken bizim de onun bu sözlerini ve davranışlarını fazla ciddiye almamamız gerekmektedir.

MEKANİKÇİLİĞE KARŞI EREKBİLİMCİLİK

Sokrates'in hayatında meydana gelen ve onun gelecekteki yönelimini belirlemede sözünü ettiğimiz kehanet olayı kadar, hatta belki ondan da fazla etkili olan bir diğer olayın, Anaksagoras'ın düşünceleriyle, özellikle onun *Zihin* (*Nous*) fikriyle tanışması olduğu anlaşılmaktadır. Bu olayı da bize anlatan Platon'dur. Bunun da tam olarak Platon'un bize anlattığı şekliyle olmasa bile ana hatları bakımından tarihi bir olay olarak meydana geldiğinden şüphelenmek için bir neden yoktur.

Bu olayın *Phaidon*'da anlatılan hikâyesine göre Sokrates günün birinde Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta onun "her şeye düzen verenin ve her şeyin nedeninin Zihin olduğu" yönünde bir görüş ileri sürdüğünü duyar. Böyle bir neden fikrine vurulur. Bu fikirden hareket eden Anaksagoras'ın evrendeki düzenin ve var olan her şeyin nedeninin gerçekte Zihin veya Akıl olduğunu kendisine açıklayabileceği ümidine kapılır. Bunun için Anaksagoras'ın kitaplarını edinir ve onları ateşli bir şekilde okumaya koyulur. Ancak bu umudu uzun sürmez. Çünkü Anaksagoras'ın da açıklamalarında Zihin'i veya Akıl'ı hiç işe karıştırmadığını ve "nesnelerin düzenini gerçek nedenlere bağlayacak yerde havadan, Aitheros'dan, çevrintilerden söz ettiğini ve meydana gelen şeylerdeki düzenliliği bunlarla açıkladığını görür (*Phaidon*, 97 vd.).

Şimdi Sokrates'in bu sözlerinden ortaya çıkan şey, onun hayatının bir döneminde, gençliğinde Doğa Filozofları'yla ilgilenmiş olduğu, hiç olmazsa onların görüşlerini bildiği olmalıdır. Şüphesiz bundan daha doğal bir şey olamaz ve Sokrates'in bu dönemde her aydın Yunanlının ilgilendiği ve bildiği Doğa Filozofları'nın öğretileri ve düşünceleriyle ilgilenmemesi veya onlardan haberdar olmaması düşünülemez.Bu yönde bir haber olarak, Teophrastos onun Anaksagoras'ın Atina'daki ardılı olan Arkhelaos'un kurmuş olduğu okulun bir öğrencisi olduğunu söylemektedir. Sokrates'in Elea'lı Zenon'la tanışmış olduğunu da biliyoruz. Herhalde Sokrates bir süre Doğa Filozofları'yla ve onların kozmolojileriyle ilgilenmiş, ancak daha sonra muhtemelen onların ilgi alanlarının kendisinin şahsi kaygı ve ilgileriyle uyuşmamasından, sis-

temlerinin kendi problemlerine bir cevap oluşturmamasından ve şüphesiz Sofistlerin yaratmış olduğu yeni ortamdan dolayı onları terk etmiştir. Sokrates'le Doğa Filozofları arasındaki temel görüş farklılığını ve onlara olan ilgisini neden ötürü kaybettiğini gösteren en iyi şey, kendisinin yukarda anlattığı olay ve bu olay sonunda duyduğunu belirttiği derin hayal kırıklığıdır.

Sokrates'i hayal kırıklığına uğratan şey nedir? Bunu anlamak için onun Anaksagoras'ın ne tür bir kavramdan hareketle nasıl bir açıklama vermesini beklediğini görmeliyiz. Sokrates'in bu pasajda bize açıkça söylediğine göre onun Anaksagoras'dan temel almasını beklediği kavram "iyi" kavramıdır ve umut ettiği açıklama da "erekbilimsel" (teleolojik) bir açıklamadır. Sokrates öyle ümit etmektedir ki eğer Anaksagoras kendisine Yer'in şeklinin ne olduğunu, örneğin düz mü yuvarlak mı olduğunu öğretecekse, bunun nedenini de gösterecektir. Örneğin eğer Dünya'nın düz olduğunu belirtecekse, bunun onun için sahip olması mümkün olan en iyi şekil olmasından ötürü olduğunu gösterecektir. Eğer, Anaksagoras Yer'in evrenin merkezinde olduğunu söyleyecekse, Yer'in evrenin merkezinde olmasının onun için "en iyi" olmasından ötürü öyle olduğunu gösterecektir. Anaksagoras Güneş, Ay ve yıldızlardan, onların kürelerinin hareketlerinden, hızlarından, yönlerinden söz edecekse, bunların da onlar için "en iyi" olmalarından ötürü olduğunu söyleyecek ve bunu gösterecektir. Kısaca bütün bu açıklamalarında Anaksagoras neden veya açıklama olarak "iyi" veya "en iyi" kavramından hareket edecektir. Şeylerin her birinin ayrı ve hepsinin genel nedenlerini, her biri için en iyi olanla hepsi için en iyi olanda bulacaktır (*Phaidon*, 97 d-e, 98 b).

Sokrates'in bu sözleri son derece önemlidir. Eğer Platon burada kendisinin değil de gerçekten Sokrates'in görüşünü aktarıyorsa, ilerde göreceğimiz gibi Platon'un bütün felsefesini yönlendirdiği temel ve Büyük Varsayımı'nın kaynağının Sokrates'in kendisinde olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu büyük temel varsayım bütün şeyleri yöneten, bütün şeylerin açıklama ilkesi olan şeyin İyi veya İyilik olması gerektiği varsayımıdır.

İlerde üzerinde geniş olarak duracağımız gibi Platon evrende, varlıkta, şeylerde İyi'nin varlığını göstermeye, kanıtlamaya çalışmaz. Onu bir temel kabul ve temel açıklama ilkesi olarak alır. Varlıkta, evrende İyi'nin varlığını kabul etmezsek hiçbir şeyi açıklamamızın mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre felsefe yapmanın iki türü vardır: Ya herhangi bir kılavuz ya da yönlendirici kavramımız olmaksızın ampirik dünyaya, oluş ve yok oluş dünyasına gireriz ve onun sonsuz değişken akışı, düzensizliği, çokluğu içinde yolumuzu kaybederiz veya bir temel kabulle ya da varsayımla yola çıkarız ve buradan hareketle onu anlamaya, açıklamaya çalışırız. Platon bu yöntemin en iyi örneği olarak matematiği, daha doğrusu geometriyi verir. Geometri aslında tümüyle varsayımsal bir sistemdir. O birtakım aksiyomların, tanımların kabulüne dayanır. Eğer bu varsayımlar kabul edilirse, tek tek geometrik nesnelerin varlığı ve onlara ilişkin teoremlerin doğruluğu kanıtlanmış olur. Eğer onlar kabul edilmezlerse, teoremlerin doğruluğunu göstermek mümkün değildir.

Platon için İdealar dünyası işte böyle bir varsayımdır. İdealar dünyası, duyusal dünyanın, oluş ve yok oluş dünyasının açıklamasını mümkün kılan bir varsayımdır, hatta tek doğru varsayımdır. Ancak İdealar dünyası henüz en büyük varsayım değildir. İdealar dünyasının kendisi de bütün varlık ve değerini, inandırıcılığını, bütün İdeaların kendisinden pay aldıkları bir İyi İdeası veya Varlık İdeasını kabulden alır. Varlık İdeası ve İyi İdeası aslında bir ve aynı şeydirler. Eğer felsefe yapacaksak içinde yaşadığımız kusurlu, oluş ve yok oluş içinde olan, düzensiz, akıcı ve dolayısıyla herhangi bir hakikatin kaynağı veya dayanağı olması mümkün olmayan nesneler dünyasının dışında ve üstünde mükemmel, kusursuz, değişmez, düzenli ve hakikatin kaynağı veya dayanağı olacak akılsallığa sahip bir dünyanın, bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmek zorundayız. Böyle bir dünyanın, böyle bir gerçekliğin ve onun ifadesi olacak böyle bir hakikatın teminatı olacak ve onları salt bir varsayım olmaktan çıkaracak şey ise onların da temelinde, her şeyin temelinde Varlık denen bir şeyin olduğu, bu Varlık'ın Gerçek olduğu veya gerçekten var olduğudur. Onun akılsal –veya ak-

la aykırı olmama kaydıyla Akıl'ın da üstünde– olduğu, sonuçta İyi veya İyilik'in kendisi olduğuna inanmaktan geçer. Bütün bunlardan çıkacak sonuç Varlığın İyi olduğu ve/veya İyinin Var olduğu olacaktır veya olmalıdır. İşte en büyük kabul, varsayım ve açıklama ilkesi budur. Ya bunu kabul ederiz, felsefe ve bilim yaparız veya onu kabul etmeyiz, o zaman da ne felsefe ne de bilim yapabiliriz.

Şimdi yine Sokrates'e dönelim: Sokrates daha sonra Anaksagorasçı açıklamanın kendisini neden dolayı tatmin etmediğini daha iyi bir biçimde anlamamızı mümkün kılacak bir örnek verir. Bu, kendisinin o anda neden ötürü hapiste bulunduğu olayıdır.

Phaidon diyalogu Sokrates'in Atinalılar tarafından ölüme mahkûm edilip zindana kapatıldığı ve orada ölümü beklediği bir ortamda geçmektedir. Sokrates, kendisinin içinde bulunduğu bu duruma Anaksagoras'ın nasıl bir açıklama getireceğini sorarak düşüncelerini daha da açıklığa kavuşturur. Anaksagoras'ın açıklama modeline göre onun o sırada bacakları bükülmüş olarak orada, hapiste bulunmasının ve öğrencileriyle bu son konuşmayı yapmasının nedeni, bedeninin et ve kemiklerden yapılmış olması – ve söylediği şeyin daha iyi anlaşılması için biz ekleyelim, bulunduğu odanın kapısının kilitli, duvarların dışarıya çıkmasına engel olması türünden, ses, hava,.işitme vb. ile ilgili fiziksel faktörlerdir.

Oysa bütün bunlar Sokrates'e göre onun orada bulunmasını açıklamamaktadır. Onun orada o durumda bulunmasının nedeni, Atinalıların doğru olduğuna inandıkları için hakkında idam hükmü vermiş olmaları ve kendisinin de bir köle gibi kaçmayı reddederek devletin verdiği cezayı çekmesinin daha doğru, daha güzel olduğuna inanmış olmasıdır. Kısaca bu olayın açıklayıcı nedenleri *fiziksel* değil, ***ruhsal***, ***zihinsel*** nedenlerdir. Hiç kuşkusuz bu olayda fiziksel nedenlerin de bir rolü vardır. O yaptığı veya yapamadığı şeyleri kemik ve kaslara sahip olduğu –yine biz ekleyelim, odasının kapısı kilitli olduğu, duvarları delip geçmesi imkânsız olduğu vb– için yapmakta veya yapamamaktadır. Ancak yaptığı şeyi yapmasının, yani hapiste bulunmasının asıl nedeni, onu yapmak istemesi, onu yapmayı düşünmesi veya onu *erek* olarak kabul etmiş olmasıdır. Başka deyişle odasının kapısı kilitli ol-

masa veya fizik gücü duvarları yıkıp dışarı çıkmasına imkân verse bile Sokrates oradan çıkmayacaktır. Nitekim, hakkında idam cezası verildikten sonra dostlarının kendisini Atina'dan kaçırma önerilerini de aynı nedenle kabul etmeyecektir (*Phaidon* 98 b-99 b).

Sokrates'in bu sözleri son derece önemlidir. Çünkü burada onun Doğa Filozofları'nın açıklama modeline neden dolayı karşı olduğunu ve onun yerine ne tür bir modeli geçirmek istediğini açık olarak görmekteyiz. Doğa Filozofları'nın açıklama modeli, daha önce Demokritos bahsinde üzerinde durduğumuz gibi "mekanist", Sokrates'in bunun yerine koymak istediği model ise "erekbilimci" modeldir. Burada felsefe ve bilim tarihinin tam bir dönüm noktasında bulunmaktayız. Sokrates'in önerdiği açıklama modeli daha sonra Platon tarafından da benimsenecek ve Aristoteles tarafından sadece bu pasajda Sokrates'in uygulamayı doğru bulduğu görülen insani eylemler alanına değil, cansız ve canlı tüm varlıkları içine alan doğanın bütününe, tüm doğal olaylar alanına uygulanacaktır. Buna karşılık en iyi temsilcisini Demokritos'ta gördüğümüz mekanist açıklama modeli Yeniçağ'ın başlarında ilk defa Hobbes ve Galile tarafından benimsenecek ve önce cansız varlıkların bilimi olan fizik, kimya, astronomi gibi bilimlere, 19. yüzyılda Darwin'le birlikte canlı varlıkların bilimi olan biyoloji bilimine uygulanacak ve zamanımızda insan davranışlarıyla ilgilenen bilimlerin bile giderek daha fazla tercih ettikleri açıklama modeli olacaktır. Son derece önemli olduğu için bu konu üzerinde biraz daha duralım ve bu iki modelin özünü ve birbirlerinden farklılıklarını yine Sokrates'in seçmiş olduğu insan davranışları alanından aldığımız bir örnekle ve kendi terimlerimizle göstermeye çalışalım.

Bir felsefe öğrencisinin sabah saat 10'da başlayan ilkçağ felsefesi tarihi dersine girmek için yaptığı hareketleri inceleyelim: Bu derse zamanında yetişmek için muhtemelen saatini bir önceki geceden kuracaktır. Böylece sabahleyin erken bir saatte kalkacak, kahvaltısını yapacak, giyinecek ve kendisini kampüse götürecek otobüse binecektir. Sonunda bu derse yetişecek ve dersi dinleyecektir. Şimdi Sokrates iddia etmektedir ki, onun bütün bu hareketlerini açıklayacak olan neden, son tahlil-

de zamanında bu "derste hazır bulunma ereğidir". O bunun "için", bu amaçla, bu erekle gece saatini ertesi gün erken kalkacak bir şekilde kurmuş, sabahleyin o erken saatte kalkmış, dersi iyi bir şekilde dinleyebilecek gerekli enerjiyi toplamak için kahvaltı yapmış, kendisini kampüse götürecek otobüse binmiş ve nihayet bu derse katılmıştır. Burada onun bütün bu hareketlerini açıklayacak neden, "sonuçta derse girmek niyeti, arzusu veya ereği" olmak zorundadır. O halde "zaman bakımından en sonra gelen olay" yani derse girmesi, "zaman bakımından ondan önce gelen" bütün diğer olayların, yani saati kurması, kalkması, kahvaltı yapması, giyinmesi, otobüse binmesi gibi edimlerinin nedeni olmuştur.

Şüphesiz bu olayı daha da genişletebilir ve zaman bakımından çok daha sonra gerçekleşecek bazı olayların onlardan çok önce gelen diğer bazı olayların nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Öğrenci neden dolayı bu derse girmek istemiştir? Çünkü felsefe bölümünden mezun olmak ve böylece bir meslek edinmek, bununla hayatını kazanmak arzusundadır. O halde onun belki daha ilk okul çağından itibaren yaptığı bütün davranışlarını, sözünü ettiğimiz genel olarak üniversiteden mezun olma ereği ile açıklayabiliriz. Böylece zaman bakımından on beş, yirmi yıl öncesinden bu insanın yaptığı hareketlerinin tümünü değilse bile büyük bir bölümünü, bu zaman süresinin sonunda ulaşmak istediği bir hedefle veya erekle açıklamamızın mümkün ve doğru olduğu ortaya çıkmaktadır.

Şimdi sormamız gereken iki soru vardır. İlkin insan davranışlarını açıklama konusundaki bu modeli doğa olaylarına da tatbik edebilir miyiz? Örneğin yağmurun yağmasını, ay ve güneş tutulmalarını, havaya atılan cisimlerin yer yüzüne düşmesini, depremleri de böyle açıklayabilir miyiz? Eğer her şeyi yöneten, bütün doğa olaylarını idare eden akıllı, "bilinçli" bir üst gücü, bir Tanrı'yı veya Tanrı'ya benzer bir varlığı veya varlıkları kabul edersek şüphesiz evet. Çünkü bu varsayımda bu Tanrı veya Tanrılar da bizim gibi bazı ereklere göre davranacak ve bu ereklere uygun olarak evrendeki varlıkları ve olayları yöneteceklerdir. O halde bu erekbilimsel modelin bir anlamda dinsel bir model olduğunu söyleme imkânına sahibiz.

Ancak bu model sadece akıllı, bilinçli ve bir ereğe göre eyleyen bir Tanrı'nın veya Tanrıların olduğunu kabul eden dindar zihniyetli insanların kabul ettiği bir model olmak zorunda da değildir. Çünkü her ne kadar anlaşılması zor olsa da doğanın "kendisinde", doğada yer alan doğal varlıkların "içinde" de "böyle bir bilinçsiz erekselliğin" varlığını savunabiliriz. Böylece örneğin doğanın gözü görmek için; eli tutmak için; burnu koklamak için yarattığı veya düzenlediğini vb. ileri sürebiliriz. Kısaca doğada, doğal varlıklarda "erekler yönünde bilinçsiz bir eğilimin" varlığını savunabiliriz. Nitekim bu ikinci görüş savunulmuştur ve bunu savunan hem de felsefe tarihinin en büyük filozoflarından biri olan Aristoteles olmuştur. Kendisine ayırdığımız bölümde geniş olarak göreceğimiz gibi Aristoteles bütün doğayı erekler yönünde bilinçsiz bir yönelimler alanı olarak görmektedir. Hatta yukarda verdiğimiz örneklerin işaret ettiği gibi sadece doğal canlı varlıkların değil, cansız şeylerin, gök cisimlerinin, unsurların da bu yönde ereklere sahip oldukları ve onların gerçekleştirmeye yöneldikleri kuramını en büyük bir kararlılıkla savunmaktadır. Basit bir örnek vermek gerekirse, ona göre ateşin doğası, yani bilinçsiz ereği doğal yerine ulaşmak için havaya yükselmek, aynı şekilde toprağın doğası, ereği ise yine doğal yerine erişmek üzere yeryüzüne inmek, yani düşmektir.

Sormamız gereken ikinci soru şudur: Aristoteles'in bakış açısının tamamen tersi bir noktaya yerleşerek fiziksel, canlı doğa olayları bir yana, insanların bilinçli, bir ereğe yönelik gibi görünen davranışlarını bile tamamen tersi olan mekanist bir açıdan açıklamak mümkün değil midir? Yukarda verdiğimiz örneği ele alalım. Söz konusu öğrenci niçin sabahleyin uyanmaktadır? Zilin sesi kulaklarına eriştiği, onu uyardığı için değil mi? Peki bu öğrenci niçin felsefe bölümünü seçmiştir? Evinde veya çevresinde felsefeyle ilgilenen biri olduğu veya dershanede kendisini felsefeye yönlendiren bir hocayla tanıştığı veya felsefeyle ilgili bir yazıyı daha önce okuduğu ve bundan etkilendiği için değil mi? Niçin kampüse giden otobüse binmiştir? Daha önce o otobüsün kampüse gittiğine ilişkin bir bilgiye sahip olduğu için değil mi? Kısaca Demokritos'un sözleriyle ifade edersek, bu olayların nedenleri sesin

yarattığı hava dalgalarının onun kulağına gelmesi, çarpması, felsefe ile ilgilenen birinin, söz konusu hocanın veya bir felsefe yazısının onun dikkatini çekmesi ve onda bir etki yaratması, otobüs ve onun seferi hakkındaki bilginin yine onun gözüne veya kulağına erişmesi değil mi? Bu öğrenci eğer daha önce acıkmış olmasaydı ve acıktığı bir durumda yediği bir gıdanın kendisini doyurduğunu bilmeseydi kahvaltı yapar mıydı? O halde acıkma olayı, doyma olayından önce; felsefeyle tanışma olayı, felsefeci olma isteğinden önce; otobüsün varlığı ve güzergâhı hakkındaki bilgi, otobüse binme olayından önce meydana gelmektedir ve bütün bu olaylarla ilgili bilgi de insan zihninde söz konusu ereklerin varlığından önce oluşmaktadır.

Bütün bu olayları göz önüne alınca bizi "ereklerimizin mi yönlendirdiği" yoksa bizim "ereklerimize mi yönlendirildiğimiz" konusu çözülmesi gerçekten çok zor, karmaşık bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ereklerimizi bilinçli, iradi olarak seçtiğimiz ve onlara erişmek için bazı araçları kullandığımız görüşü ilk bakışta bize çok makûl gelmektedir. Ancak o erekleri "niçin seçtiğimiz, nasıl seçtiğimiz, o erekleri seçimizde hiç de ereksel olmayan birtakım olayların belirleyici olup olmadığını" araştırdığımızda bu makûllük gücünü büyük ölçüde kaybetmektedir.

Her neyse şu açık bir olgudur ki, bugün inorganik doğa bilimi erekbilimci açıklama modelini çoktan ve kesin olarak terk etmiştir. Artık ne jeoloji, ne meteoroloji, ne astronomi, ne fizik, ne de kimya incelediği olaylarla ilgili olarak aşkın veya içkin birtakım erekleri dikkate almaktadır. Bugün yer katmanlarının oluşumunda, yağmur veya kar yağışında, gök cisimlerinin birbirlerini çekmelerinde, cisimlerin genleşmesi veya gazların basıncı olaylarında, elementlerin birleşme ve ayrılmalarında erekleri işin içine karıştırmayı düşünebilecek aklı başında bir doğa bilimcisi mevcut değildir.

Bugün canlı doğa bilimleri de benzeri şekilde *organları ereklerle değil*, *erekleri organlarla* açıklama yoluna gitmeyi tercih etmektedir. Biyolojide artık vitalizm, hayat ruhları görüşlerini ciddiye alacak bir hayat bilimcisine rastlamak pek mümkün değildir. Darwinci evrim ku-

ramı ve onun açıklama modeli bildiğimiz gibi kesin olarak erekbilimci değildir.

Bugünün iktisat, psikoloji, sosyoloji, hukuk gibi insan bilimlerinde bile gittikçe daha fazla taraftar toplayan açıklama modeli de erekbilimci model değil, diğeridir. Şüphesiz insan eylemleri ve davranışları alanında mekanist model diğerlerine göre daha fazla güçlükle karşılaşmaktadır. Özellikle değerler alanını bu modele dayanarak tam olarak tatmin edici bir biçimde anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Değerler ise insan bilimlerinin dikkate almak, çünkü insan davranışlarını açıklamak için hesaba katmak zorunda oldukları geniş bir varlık alanını oluşturmaktadır. Ancak, değerlerin de erekbilimci olmayan bir açıklamasını yapmanın mümkün olduğunu düşünen ve bunu fiilen gerçekleştirme yönünde inandırıcı başarılar gösteren kuramcılar da vardır. Bunların başında Marx, Durkheim ve Freud gelmektedir.

TANRI VE İNSAN

Bu uzun açıklamadan sonra konumuza dönüp tekrar edelim: Eğer Platon'un *Phaidon*'da Sokrates'e izafe ettiği bu erekbilimci açıklama modeli ve Sokrates'in evrenin açıklama ilkesi olarak İyi'yi kabul etmesi tarihsel bir gerçekse, daha önce işaret ettiğimiz gibi Sokrates'in bu çok önemli konuda Platon'un hocası olması gerekmektedir.

Protagoras "her şeyin ölçüsünün insan olduğu"nu söylemişti. Platon buna şiddetle karşı çıkarak ilerde "her şeyin ölçüsünün Tanrı olduğu"nu söyleyecektir. Ancak bu Tanrı nedir, nasıl bir Tanrı'dır? Platon bazen *Timaios* adlı diyalogunda karşılaşıldığı gibi bu Tanrı'yı özü itibariyle evrene şekil, düzen veren bir yapıcı (Demiorgos) olarak tasarlamaktadır. Ancak Varlık, Gerçeklik ve Hakikat'le aynı şey olan İyi İdeasının Platon'un İdealar Kuramı'nda ve daha genel olarak bütün sisteminde oynadığı rolü göz önüne alırsak; Platon'un Tanrı'yı düzen verici bir Yapıcı'dan, Sanatkâr'dan çok daha soyut ve metafizik bir yönde, İyi İdeasına özdeş kılmak yönünde tasarlamasının mümkün, hatta zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunun bizim görüşümüz olduğunu, Platon'un kendisinin bu özdeşleştirmeyi fiilen yapmadığını

belirtmemiz de yerinde olacaktır. İlerde göreceğimiz gibi Platon İyi'nin var olduğu varsayımını tüm kuramının temeline yerleştirmekle birlikte, Tanrı'yı İdealar dünyasının içine sokmamakta, sadece İdealar dünyasını ve tabii başta İyi İdeası'nı gözlemlemek suretiyle içinde bulunduğumuz dünyayı akılsal ve iyi bir biçimde meydana getiren veya yapılandıran, şekillendiren bir yapıcı (fail) neden olarak görmektedir. Bununla birlikte o *Timaios*'ta Tanrı'nın neden dolayı İdealara bakarak duyusal dünyayı, içinde bulunduğumuz evreni meydana getirdiğini açıklarken, bunu O'nun "en yüksek anlamda iyi" ve bunun sonucu olarak "cömert" olmasından dolayı yaptığını belirtmektedir. O halde Tanrı'nın İyi İdeasının kendisi olmasa bile "iyi" olduğunu ve varlığı "iyi" olduğu için meydana getirdiğini, varlığın kendisine göre yaratıldığı İdealar dünyasının ise asıl var, gerçek ve iyi olmasından dolayı da içinde bulunduğumuz dünyanın varlık, gerçeklik ve iyilikten pay aldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda daha önce yaptığımız gibi, varlık ve gerçekliği iyi olana özdeş kılıp içinde bulunduğumuz dünyayı ve bu dünyada olup biten şeyleri açıklamak üzere İyi kavramını temel almamız gerektiğini kabul edebiliriz.

Nitekim *Phaidon*'da incelediğimiz pasajın hemen devamında, Sokrates'in bu düşünceyi de kendi tarzında dile getirdiğini görmekteyiz. Ona göre nesneleri açıklamak isteyen Doğa Filozofları'ndan biri tutup

> "Dünyayı bir kasırga ile sararak onu olduğu yerde, gökte tutturur [Tahmin edileceği gibi bu Anaksagoras'tır]. Bir diğeri onu temeli ve desteği hava olan geniş bir hamur teknesi olarak anlar [Bu da herhalde Anaksimenes veya Apollonialı Diogenes'tir]. Onlar nesnelerin şimdi mümkün olduğu kadar iyi bir durumda olmasının sebebi olan güce gelince, bunu aramazlar. Onun "kendisinde tanrısal bir güç" olduğunu düşünmezler... Nesneleri birbirlerine bağlayan ve tutan şeyin iyilik ve gereklilik olduğunu akıllarına getirmezler" (*Phaidon*, 99 b-c).

Demek ki, nesneleri bir arada tutan şey İyilik ve onlarda bu İyilik'in varlığının nedeni ise tanrısal güçtür. Başka deyişle nesnelerdeki

iyilik, Tanrı'nın iyiliğinden ileri gelmektedir. Ancak Sokrates'in Tanrı anlayışında ilginç olan nokta onun bu Tanrı'yı, dikkatli bir insanın gözünden kaçmayacağı üzere özü itibariyle bir insan gibi, insan aklı gibi iş gören bir varlık olarak tasarlamasıdır. Bu Tanrı şeylere düzen vermekte, Dünya'yı yuvarlak olarak yaratmakta, onu evrenin merkezine koymakta, Ay'ın, Güneş'in, yıldızların hareketlerini, hareket doğrultularını düzenlemekte ve bütün bunları onlar için iyinin veya en iyinin, en mükemmelin ortaya çıkacağı bir biçimde yapmaktadır Başka deyişle Sokrates'in Tanrı'sı, karşımıza insan aklının ve idrakinin üstünde olan bilinemez bir varlık olarak çıkmamaktadır. Tersine o bir insan gibi davranışlarında iyi olanı, mükemmel olanı hedefleyen bilinçli, akıllı varlık veya tek kelime ile bir Akıl, Zihin olarak kendini göstermektedir. Sokrates'in Anaksagoras'ın *Nous* kavramına karşı çıkmadığını, tersine Anaksagoras'ı bu Zihin'i, Akıl'ı nesnelerle ilgili açıklamalarında işe karıştırmadığı, ona erekbilimci bir şekilde iş gördürmediği için eleştirdiğini hatırlayalım. Burada şu da açıkca ortaya çıkmaktadır ki, Sokrates daha önce gördüğümüz Doğa Filozofları gibi "insanı açıklamak için doğa yasalarından hareket etmemekte", tersine "doğayı açıklamak için insandan" daha doğrusu "insan gibi iş gören bir varlık olarak tasarladığı Tanrı'dan" hareket etmektedir.

Sokrates'in Tanrı'nın davranışları ile insan davranışları arasında kurduğu bu paralellik, Tanrı'yı insana benzer özelliğe sahip olan ve onun gibi iş gören bir varlık olarak tasarlaması şüphesiz yeni değildir. Tersine· bir bakıma Homeros-Hesiodos kaynaklı geleneksel Yunan Tanrı anlayışının bir devamıdır. Çünkü Yunan çoktanrıcılığında hâkim olan Tanrı anlayışı, genel olarak "idealleştirilmiş insan"olarak nitelendirilmesi mümkün bir Tanrı anlayışıdır. Daha önce değindiğimiz gibi, bu gelenekte Tanrılarla insanlar arasındaki temel farklılık, birincilerin ölümsüz olmalarına karşılık ikincilerin öyle olmamalarıdır. Bu anlayışa karşı çıkan Parmenides veya Ksenophanes gibi filozoflar, belki de bu anlayıştaki insanbiçimciliğe değil de bu insanbiçimciliğin bir ürünü olan Tanrılara insanlar için söz konusu olan ve artık bazı iyi eğitimli dindar ve düşünceli insanlarca hoş görülmeyen, olumsuz niteliklerin

yakıştırılmasına karşı çıkmaktaydılar. Çünkü erken ve geleneksel Homeros-Hesiodosçu anlayışta Tanrıların yalan söyledikleri, insanları kandırdıkları, zina yaptıkları vb. görülmekteydi. Yunan insanının din ve ahlâk duygusu gelişip inceldikçe Tanrılara bu tür ahlâk-dışı vasıfların yüklenmesinin uygun olmadığı ortaya çıkmıştı.

İonia filozoflarıyla onların izinden gidenlerin, örneğin Demokritos'un felsefelerinde Tanrılar ya doğa güçlerine indirgenmekte veya doğa sisteminin dışına çıkarılmaktaydılar. Ancak Anaksagoras, özellikle de Sofistler eski kişisel Tanrıları tekrar geri getirmek yönünde bir adım atmışlardı. Çünkü Sofistler Tanrıları yeniden insan ve toplumla, site ve kültürle ilişki içine sokarak anlamaya çalışan bir yola girmişlerdi. Protagoras'ın Tanrı'sı insanlara sanatları ve uygarlığı getiren bir Tanrı idi. Prodikos'un Tanrı'sı insanlara yararlı oldukları için kişiselleştirilen ve tanrılaştırılan doğal varlıklardı. Kritias'ın Tanrıları, insanları yasalara karşı uysal bir duruma getirmek için yaratılan ahlâkî-siyasi işlevli varlıklardır. Şimdi burada önemli olan nokta Sofistlerin Tanrıların varlığına inanıp inanmadıkları değildi. Onları tasarladıklarında artık Sokrates-öncesi Doğa Filozofları gibi kişisel-olmayan, soyut, kozmik ilkeler olarak düşünmemeleri, tersine onları ahlâkî, dinsel, siyasal rol ve işlevlerinde ele alan yeni bir bakış açısını benimsemeleriydi.

İşte, Sokrates de bu yolda ilerlemektedir. Onun Daimon'u, yani her zaman içinde olduğunu ve kendisine ahlâkî olarak yol gösterdiğini ileri sürdüğü şey, artık tamamen özelleşmiş, tamamen kişiselleşmiş, ahlâkî bir kılavuz rolünü oynayan tanrısal bir varlıktır. Sokrates'in geleneksel Yunan dininin, Homeros-Hesiodusçu dinin Tanrılarına veya Tanrıçalarına, Zeus, Apollon veya Athena'lara gerçekten inanıp inanmadığını bilmiyoruz. Onlar hakkında saygılı bir dil kullandığı ve yine onlara geleneksel tapınma usullerine veya kurallarına uygun olarak ibadetlerde bulunduğunu, dinsel merasimlere katıldığını biliyoruz. Ancak ahlâkî-felsefi bakımdan önem verdiği ve kendisi üzerinde etkisini kabul ettiği dindarlık veya kutsallığı esas anlamda yukarda sözünü ettiğimiz Daimon'unda bulduğu kesindir. Felsefe tarihinde bu Daimon'u

laikleştirerek Kant'ın "vicdan"ına benzetme çabaları olmuştur. Ancak Sokrates'in kendisinde bu yönde bir yorumu haklı çıkarabilecek unsurlar somut olarak var olmadığı gibi, Sokrates için böyle bir girişimin ancak ikinci derecede bir önemi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Sokrates, kendisine ne dersek diyelim ve doğası hakkında ne tür bir yorumda bulunursak bulunalım böyle bir güce inanmakta ve onun kendisi üzerinde bu tür bir etkisini kabul etmektedir. Bu anlamda Sokrates'in, kelimenin en gerçek anlamında dindar zihniyetli ve Tanrı'ya inanan bir adam olduğunu söylemek zorundayız.

TANIM VE TÜMEL

Aristoteles *Metafizik*'inde Sokrates'e başlıca iki buluş izafe eder: Bunlar tümevarımsal konuşmalar veya kanıtlamalarla (epaktikai logoi) tanımlar veya tümellerdir. Aristoteles'e göre tanımları veya tümelleri ilk ortaya atan Sokrates olmuştur. Ancak o tanımları ve tümelleri tikel varlıklardan ayırmamış, onların tikellerin dışında bağımsız bir varlıkları olduğunu söylememiştir. Platon ve okulu ise Sokrates'in bu tümeller anlayışını devam ettirmemiş, tersine tümellere ayrı ve bağımsız bir varlık tanımıştır (*Metafizik*, 1078 b 27-29).

Yine Aristoteles Sokrates'in ahlâkî erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar tesis etmeye çalışmış ilk kişi olduğunu söyler (*Metafizik*, 1078 b 18-20).

Aristoteles'in verdiği bu bilgileri birleştirdiğimizde ortaya şu çıkmaktadır ki, tümevarımsal akıl yürütmelerin önemini ilk defa kabul eden ve onu özün bilgisine ve tümel tanımlara erişmek için sistemli olarak kullanan ilk kişi Sokrates'tir. Ayrıca Sokratesçi düşüncenin ana konusu, yalnızca ahlâkî şeyleri konu alan genel tanımlardır ve tümevarımsal konuşmalar bu genel tanımlara ulaşmak için bir araçtan ibarettir.

Aristoteles'in her zamanki üslûbuna uygun olarak bir iki cümleyle özetlediği bu olay, özellikle tanımların önemi ve onlara ulaşmak için tümellerin kabulü, aslında felsefe tarihinin veya düşünce tarihinin en önemli olaylarından biridir ve Sokrates'in bu konudaki katkısına ne kadar vurgu yapılsa yeridir.

Tümel (universal) nedir? Tümeli anlamak için dilde kullandığımız kelimelere bakmamız gerekir. Bu kelimeler arasında bazıları özel, tikel varlıklara işaret ederler: Ahmet, Necla, Atina, Mars (gezegen) vb. gibi. Bu tür kelimelerin tümü dış dünyada (veya Hamlet gibi bir şahıs, tasavvur edilen hayali bir dünyada) tikel, yani bireysel, özel, somut varlıklara işaret ederler. Ancak bunların dışında ve çok daha büyük ölçüde olmak üzere öyle bazı kelimelerimiz vardır ki, onlar bu özel, bireysel, somut varlıkların ortak olarak paylaştıkları kabul edilen bir niteliğine veya özelliğine işaret ederler. Örneğin sıcaklık, soğukluk, insanlık, akıl, masa, devlet, toplum, adalet, iyilik gibi kelimeler veya terimler bu türdendir.

Şimdi bu tür kelimelerin veya terimlerin kendileri maddi fiziksel şeylere işaret edebilecekleri gibi (sıcaklık, soğukluk, masa vb), böyle olmadıkları kabul edilen varlıklara da işaret edebilirler (iyilik, özgürlük adalet vb. gibi). Ama her halükârda bu ikinci tür kelimelerle işaret edilen şeyler, kendilerine duyusal, maddi olarak işaret edilebilecek şeyler değildir. Biz gerçek anlamda "masa"ya işaret edemeyiz. Parmağımızla gösterdiğimiz, elimizle dokunduğumuz veya gözümüzle gördüğümüz şey "masa" değildir, "şu özel, bireysel, tikel masa"dır. Benzer şekilde Ahmet'e, Mehmet'e, Atina kentine duyusal olarak işaret edebiliriz, ona dokunabilir, gözümüzle görebiliriz. Ancak "kent"i, "insan"ı veya "insanlık"ı gözümüzle göremeyiz, burnumuzla koklayamayız, ona elimizle dokunamayız.

Peki bu tür şeyleri nasıl yaratırız veya kavrarız?

Bu sorunun cevabı aslında basittir. Duyularımızla olmadığına göre başka bir yetimizle, yani aklımızla, zihnimizle onları yaratır, biçimlendirir ve onları yine zihinle kavrarız. Kısaca bu tür genellemeler, genel şeyler, tümeller, kavramlar duyusal şeyler değildir; akılsal, zihinsel, düşünsel şeylerdir. Onların yaratılmasında şüphesiz duyuların belli rolü vardır ve hatta masa, ağaç, sıcaklık vb. kavramlarında olduğu gibi onların rolü birincil veya ağırlıklıdır. Evimde, işyerimde, lokantada vb. önümde bulunan somut, fiziksel masalar hakkında duyumlarım olmasa, masa kavramına sahip olamam. Yine duyularımın bana verdi-

ği algılar olmasa "ağaç" kavramına da ulaşmam imkânsızdır. Ancak devlet, toplum gibi kavramların biçimlenmesinde, bu kavramların kavranmasında duyuların rolünün birincilere nisbetle daha az olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şüphesiz devlet kavramında da duyusal bir hayli şey vardır. O mahkemedir, yargıçtır, yargıç kürsüsüdür, yargıç elbisesidir, polistir, polis üniformasıdır vb. ve bütün bunlar duyusal şeylerdir. Ancak devlet bunlardan fazla bir şeydir. O aynı zamanda ve özellikle bir "örgüt"tür, bir "örgütlenme biçimi"dir, "insanların birbirleriyle ilişkilerinin belli bir tarzı"dır. Aynı şey toplum kavramı için de söz konusudur. Şüphesiz o da insanların bir biraraya gelişidir. Ancak o, insanların devlet dediğimiz biraraya gelişlerinden "başka bir biçimde" biraraya gelişleridir, devlet dediğimiz şeyden "başka bir örgütlenme biçimi"dir. Bu biraraya geliş veya örgütlenme, ilişki biçimi ise masa gibi, ağaç gibi duyusal olarak algılanabilecek bir şey değildir.

Hele özgürlük, adalet, iyilik, güzellik vb. türünden kavramlarda duyusal öğenin gitgide daha da azaldığını itiraf etmek zorundayız. İnsanların özgürlüğü, nesnelerin güzelliği gibi şeyler birinci ve ikinci türden kavramlardan çok daha farklı olan şeylere işaret etmektedirler. Bu tür şeylerle ilgili olarak, insanlar arasında büyük görüş ayrılıklarının olması, onlar üzerinde bitmez tükenmez tartışmalar yapılmasının en büyük nedeni de galiba budur, yani onların kendilerine somut olarak, duyusal olarak işaret edilebilecek fiziksel–maddi varlıklar olmalarından çok tamamen "zihnin ürünü" veya "ideali" olan şeyler olmaları, başka bir deyişle "akılsal tanımlar" olmalarıdır.

Bu son özellik, yani onların büyük ölçüde veya tamamen zihnin ürünü gibi görünen tanımlar olmaları özelliği, genel olarak bir başka problemin, yani kavramların, tümellerin gerçekte bir şeye karşılık olup olmadıkları tartışmasının kaynağını oluşturmuştur. Bu tartışmada iki uç pozisyonu felsefe tarihinde adçılar *(nominalistler)* ve *kavram realistleri* diye adlandırılan insanların görüşleri temsil etmektedir. Okkam'lı William ve Hobbes gibi adçılar, gerçek olan şeylerin sadece uzay ve zamanda yer alan bireysel, tikel varlıklar olduklarını ileri sürerler. Onlara göre Ahmet, Mehmet, önümde bulunan şu masa, elimi

soktuğum şu sıcak su veya ondaki şu sıcaklık mevcuttur. Ama insan, masa, sıcaklık diye bir şey yoktur.

Aynı şekilde dünyanın şu özel coğrafi bölgesinde, zamanın şu anında yaşayan ve şu biçimde eylemde bulunan bir grup insan vardır (Türk toplumu ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti gibi). Ama genel olarak toplum veya genel olarak devlet diye bir şey mevcut değildir. Hele hele güzellik, iyilik, özgürlük gibi şeyler hiçbir gerçek varlığa işaret etmeyen salt adlardan, kelimelerden (nouns, noms) başka şeyler değildir. Bunun tersi, adları veya kelimeleri haksız olarak şeyler, nesneler, tözler kılmak ve böylece gerçekte var olmayan şeyler üzerinde konuşmak demektir.

Adçılığın tam karşıtı olan uçta ise Platon ve onun kavram realizmi diye adlandırılan görüşü yer alır. İlerde Platon'a ayırdığımız bölümde göreceğimiz gibi, Platon adçıların tam tersi bir tutumu benimseyerek bireysel, tikel nesnelerin gerçekte veya gerçek anlamda var olmadığı, var olan şeylerin, gerçek anlamda var olan şeylerin ancak tümeller, yani yukarda sözünü ettiğimiz tarzda kavramlar olduklarını ve bu kavramların bireysel, duyusal, tikel varlıkların "dışında ve üstünde, onlardan bağımsız" bir varlığa sahip olduklarını ileri sürer. Platon gayet bilinçli ve kararlı bir şekilde şu insanın, şu hayvanın, şu masanın, şu gezegenin var veya gerçek olmadığını, var veya gerçek olan şeylerin genel olarak insan, genel olarak hayvan, genel olarak masa, genel olarak gezegen, kısaca tümeller veya kavramlar olduğunu söyler. Platon'un bu görüşü de kavramların, tümellerin gerçekten var olduğunu, gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmesi bakımından kavram gerçekçiliği (realizmi) olarak adlandırılır.

Platon hangi cesaretle, hatta hangi cüretle gündelik deneylerimize ve sağduyumuza bu kadar aykırı düşen bir tezi ortaya atmış ve bu tezi bütün kararlılığı ile savunmuştur? Bunun ayrıntılı cevabını sergilemeyi ileriye bırakarak burada sadece Sokrates'in bu yolda ona öncülük ettiğini, bu tezi öne sürmesine imkân veren yolu açtığını göstermeye çalışalım. Bunun için yine doğal olarak Sofistlere, özellikle Protagoras'a geri dönelim.

Protagoras'ın bilgi konusunda duyumcu olduğunu ve duyumculuğunun mantıkî bir sonucu olarak da görelici bir bilgi anlayışını savunduğunu gördük. Protagoras özellikle bilgide insanın, birey insanın ve onun bireysel algılarının doğrunun ölçütü olduğunu söylemişti. Ona göre rüzgârın sıcak veya soğuk olduğunu söylemenin bir anlamı yoktu. Rüzgâr bir bireye soğuk, başka bir bireye sıcak görünüyor idiyse –ki öyle görünmekteydi– onun birinci birey için soğuk, ikinci için sıcak olduğunu söylemekten başka çare yoktu. Protagoras'ın görüşünü daha önce gördüğümüz gibi mantıkî sonuçlarına götürdüğümüzde ortaya şu çıkmaktaydı: Aslında burada genel olarak rüzgâr veya genel olarak birey kavramını kullanmak bile doğru değildi. Çünkü rüzgâr da, birey de sürekli olarak değişmekteydi. O halde daha doğrusu şöyle demekti: Herhangi bir rüzgâr, herhangi bir bireye, herhangi bir anda nasıl görünüyor ise öyledir. Protagoras'ın bu görüşünü böylece sadece bilgi alanında ve bireylerle ilgili olarak savunmadığını, onu aynı zamanda ahlâk ve değerler alanında, yasalar, sitelerle ilgili olarak da genelleştirmeye çalıştığını görmüştük.

Ancak bu görüşten Sokrates'in ve ondan sonra Platon'un haklı olarak farkına varacakları ölümcül bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Protagoras'ın bakış açısı kabul edildiği takdirde ortada sabit, değişmeyen, genel bir doğru veya bilgi olması şöyle dursun, aslında "konuşmak ve iletişimde bulunmak" bile mümkün değildir. Çünkü kullandığımız dil esas olarak şeylere işaret eden kelimelerden meydana gelmektedir ve bu kelimeler ise en büyük bir çoğunlukla kavramlardan oluşmaktadır. Evrendeki sonsuz bireysel varlıklara ve onların yine zaman içindeki sonsuz değişik durumlarına ve farklılıklarına işaret etmek mümkün değildir. Bizim her insan için özel bir ad kullandığımız bir gerçektir. Ancak her kedi için, her ağaç için, her taş için vb. özel bir ad kullanmadığımız bir başka gerçektir. Kaldı ki, Protagoras'ın varsayımında her insanın içinde bulunduğu her özel, bireysel, tikel durum için yine özel bir ad kullanmamız gerekmektedir. Bunun mümkün olmadığı ise açıktır. O halde bir aynı varlığa hayatının çeşitli ve farklı anlarında bir aynı adla işaret etmek gerektiği gibi, aynı veya benzer özellikleri gös-

teren bir varlıklar grubuna da onların tümünü ifade etmek üzere genel bir kavramla işaret etmek zorunludur. Böylece aynı veya benzer özellikleri gösteren Ahmet, Mehmet, Hatice'ye insan; Mestan, Tekir ve Boncuk'a kedi diye işaret ederiz ve bu böylece devam edip gider. İnsanlarla kediler, köpekler ve diğerlerini bir başka bakımdan aynı veya benzer özellikler gösterdikleri için hayvan diye adlandırırız. İnsanlar, kediler ve ağaçları da bir başka bakımdan benzeri özellikleri itibariyle canlılar olarak nitelendiririz Böylece ortaya belli sayıda grup adları, tür veya cins adları çıkar Bu suretle de nesneleri adlandırmamız ve onlar üzerinde konuşmamız, birbirimizle iletişimde bulunmamız mümkün olur.

Aksi takdirde sonsuz sayıdaki şeyleri adlandıramayacağımız gibi onlar üzerinde konuşmamız da mümkün olamaz. Bunu yapmadığımız takdirde örneğin "İnsan akıllıdır, zalimdir, bencildir vb" diyemeyeceğimiz gibi "Su sıcaktır, ateş yakıcıdır vb." veya "Masa, yuvarlıktır, dikdörtgendir" vb. diyemeyiz. Hatta daha basit olarak "Şu cisim, bir masadır" şeklinde bir önerme bile kuramayız. Dolayısıyla, birbirimize bir şey aktaramayız, birbirimizle iletişim kuramayız. Kısaca Sokrates'in ve ondan sonra aynı görüşte olanların gördükleri önemli gerçek; "Kavramlar olmaksızın, şeyleri hiçbir zaman ortak bir adla adlandıramayacağımız, herhangi bir akılsal konuşmayı yapamayacağımız ve sonuçta insani konuşmanın (discourse) hiçbir zaman mümkün olamayacağıdır" (Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 105 vd).

Fakat tahmin edilebileceği gibi, Protagoras'ın ve adçıların buna karşı söyleyecekleri şu olacaktır: Tamam, biz tümellerin, kavramların insani konuşma, iletişim kurma bakımından gerekli olduğuna itiraz etmiyoruz. Bizim itiraz ettiğimiz şey onların insanî konuşma için, dil için zorunlu şeyler oldukları değil, "gerçek bir şeylere tekabül ettikleridir." İnsanlar birçok başka şeylere de muhtaçtırlar. Onların sağlığa, ölümsüzlüğe de ihtiyaçları vardır. Ancak şifası olmayan hastalıklar olduğu gibi, insanlar ölümsüz de değildirler. O halde "arzu veya ihtiyaç kanıt değildir." İnsanların konuşma için, akılsal konuşma veya iletişim için kavramlara muhtaç olmaları başka şey, bu kavramların gerçek bir içe-

riğe sahip olup olmamaları daha başka bir şeydir. Bizim iddiamız "kavramlara, tümellere ihtiyacımız olmadığı değildir, onların nesnel dünyada bir şeye, bir gerçekliğe karşılık olmadıklarıdır." Eğer siz bunun tersi görüşteyseniz buyurun onların gerçek şeylere karşılık olduklarını ispat edin!

İşte Sokrates'in büyüklüğü ve önemi, bu ikinci sorunu veya konuşmaya, iletişime, bilgiye meydan okumayı bütün çıplaklığı veya keskinliği ile görmüş olması ve onu cevaplandırmak üzere kalıcılığa sahip bir tez önermesidir. Bu, tümel kavramlarımızın "zihnimizde var olmalarının yanı sıra, aslında bir gerçekliğe de tekabül ettikleri" tezidir. Daha da ileri giderek onların "bir gerçekliğe, nesnel bir gerçekliğe sahip oldukları içindir ki zihnimizde var oldukları" tezidir. Platon ve Aristoteles de Sokrates'in bu görüşünü tümüyle kabul edeceklerdir. Bu konuda Sokrates'in Platon'dan farkı, Platon'un bunu tüm evren ve evrendeki varlıklarla ilgili olarak kabul etmesine ve kanıtlamaya çalışmasına karşılık Sokrates'in sınırlı bir alan için, "sadece ahlâkî şeyler veya değerler alanı ile ilgili olarak" ileri sürmüş olmasıdır. Aristoteles ise, tümellerin evrensel varlığını –ancak ilerde göreceğimiz gibi önemli bir sınırlama ile– kabul etmek konusunda Platon'un izinden ilerleyecek, buna karşılık onlara içlerinde gerçekleştikleri tikellerden ayrı ve bağımsız bir varlık tanımama konusunda Sokrates'i onaylayacaktır.

Platon'un Sokratesçi diye adlandırılan ilk diyaloglarında, ele alınan konuların, gerçekten Sokrates'in ilgilendiği konular oldukları şüphe götürmez. Bu konular veya problemler genel olarak ahlâkla ve "ahlâkla ilgili oldukları ölçüde" siyasetle ilgili konular veya problemlerdir. Bunlar esas olarak erdemin ne olduğu, bir mi çok mu olduğu, başkalarına öğretilebilir olup olmadığı türünden konulardır. Erdemin türleri veya çeşitleri olarak ise Sokrates "cesaret, adalet, ölçülülük, dindarlık" gibi şeyleri ele almaktadır. Sokrates bu ahlâkî erdemlerle ilgili olarak, onların "boş kelimeler veya sözler" olmadığı görüşündedir. Tersine "onlar insani varlıkta, insan ruhunda gerçek karşılığı olan şeylere" işaret etmektedir.

Örnek olarak cesareti alalım. Cesaret nedir? Bir üstünlüktür, iyiliktir, kısaca erdemdir. Sokrates o görüştedir ki, insanlar cesaret üzerine konuşmaya başladıklarında onun üzerinde anlaşamayabilirler. Genellikle de anlaşamamaktadırlar. Çünkü birinin cesurca dediği bir şeyi başkası öyle görmemektedir. Birinin cesaret hakkında verdiği tanıma bir başkası karşı çıkmaktadır. Örneğin biri cesareti tehlike karşısında korkusuzluk, pervasızlık olarak tanımlamaktadır. Ancak bir başkası, Sokrates'in kendisi, bu tanımı eksik ve yetersiz bulmaktadır. Çünkü her tehlikenin göze alınmaya değmez olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde, her tehlike karşısında korkmanın da korkaklık diye adlandırılmaması gerektiği fikrindedir. Aptalca pervasızlık, bilinçsiz gözü karalık cesaret olmadığı gibi, hiçbir önemi olmayan sıradan bir konuda geri çekilmek de korkaklık değildir. Böylece cesaretle ilgili yapılan çeşitli tanımlamaların yetersiz olduğu ve cesaret hakkında daha tam, daha mükemmel bir tanım getirmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ancak tartışma ilerledikçe, cesaret hakkında yapılan diğer tanımlamaların da, kendi paylarına başka eksiklikleri olduğu ortaya çıkmakta ve bu tanımlamaları yapanlar getirdikleri tanımların eksik veya yetersiz olduğunu kabul etmek zorunda kalmaktadır. Tartışma bir süre böylece devam etmekte ve sonunda cesaretle ilgili tam olduğu açık olarak belirtilmese veya ileri sürülmese de oldukça yeterli olduğu ileri sürülen bir tanımlamaya ulaşılmaktadır:

> "Cesaret neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bir bilgiden başka bir şey değildir" (*Protagoras*, 360 c-d).

Adaletle, dindarlıkla, ölçülülükle ilgili tartışmalar da aynı modele uygun olarak cereyan etmektedir. Bunlardan dindarlıkla ilgili tartışmayı ele alalım: Babasının dinsizce bir eylem yaptığını düşünen ve bundan dolayı onu mahkemeye vermeyi tasarlayan Euthyphron'a Sokrates dindarlığın veya dindarca eylemin ne olduğunu sorar. Euthyphron buna "kim olursa olsun herhangi bir kötülük yapan hakkında so-

ruşturma açılmasına önayak olma"nın dindarca bir eylem olduğu cevabını verir. Bu tanımı yeterli bulmayan Sokrates ondan "dine uygun olan şeylerden bir ikisini öğretmesini istemediğini, kendisine dine uygun "bütün şeyleri dine uygun kılan şeyin ne olduğu"nu sorduğunu hatırlatır. Verilen cevap "Tanrıların hoşuna giden eylemin dindarca veya dine uygun olduğu, onların hoşuna gitmeyenin ise "dine aykırı olduğu" şeklindedir. Ancak Sokrates, Tanrıların kendi aralarında neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında anlaşmazlık durumunda bulunduklarının söylendiğini hatırlatınca Euthyphron bu kez onun "*bütün* Tanrıların hoşlandıkları şey" olduğunu, "onların *tümü*nün hoşlanmadıkları şeyin ise dine aykırı eylem olduğu"nu belirtir. Bu noktada Sokrates konuyu bir başka ve çok daha önemli açıdan ele alır: Bir şey Tanrıların hoşuna gittiği için mi dine uygundur, yoksa dine uygun olduğu için mi Tanrıların hoşuna gider? Kısaca dine uygunluğun veya *dindarlığın özü* nedir? Tartışmanın bu noktasında Euthyphron çok iyi bildiğini iddia ettiği dindarlığın ne olduğu konusundaki aczini gizil olarak itiraf etmek anlamına gelen bir harekette bulunur ve işi olduğunu söyleyerek aceleyle oradan ayrılır (*Euthyphron*, 5 d vd.).

Aslında Platon'da Sokratesçi diyaloglar, *Euthyphron*'da olduğu gibi çoğunlukla üzerinde konuşulan konu ile ilgili herhangi olumlu bir sonuç, yani kesin bir tanımlama veya anlaşma olmaksızın bitmektedir. Çoğu durumda getirilen önerilerin eksik ve yetersiz yanlarının ortaya çıkarılması ve tartışmaya katılanların bunu fark etmesiyle diyalog sona ermektedir. Ancak bu arada böyle bir tanımlamanın nasıl olması, içine neleri alıp, neleri dışarıda bırakması gerektiğine ilişkin ipuçları da ortaya konmuş olmaktadır. Böylece sonuçta tartışmacılar ve bu tartışmaları takip eden okuyucu için ne olduğu veya ne olması gerektiği açık olarak ifade edilmemiş olsa da, aranan tanımın zımnen ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz.

Sokrates'in neden bu diyalog formunu tercih etmiş olduğu, bu eserlerde ele alınan konuların neden ötürü bu tarzda kesin bir sonuca varılmamış olarak bırakıldığı konuları ayrı bir tartışma konusudur. Bunları birazdan göreceğiz. Ancak burada biz ana meselemize, ahlâkî

şeylerin, erdemlerin gerçek bir varlığı olup olmadığı meselesine dönelim. Sokrates bütün bu tartışmalarla şunu gösterdiğine inanır ki cesaret, adalet, ölçülülük üzerinde konuşan insanlar aslında kelimeler üzerinde değil, onların karşılık oldukları varlıklar, gerçekler üzerinde konuşmaktadırlar. Tartışmaya katılan kişilere ele aldıkları konu ile, örneğin cesaretle veya dindarlıkla ilgili olarak getirdikleri tanımlamaların yetersiz olduğu gösterildiğinde onlar bunu neden kabul etmektedirler? Bu tanımların sözü edilen şeye, erdeme uymadığını, onu doğru bir biçimde yansıtmadığını gördükleri için değil mi? Demek ki ortada böyle bir gerçeklik vardır. Demek ki ortada cesaret, adalet ve dindarlık diye bir şey vardır. Bunların hakkında konuşanlar ilk bakışta onların ne olduğunu tam olarak bilmeseler de, onlar hakkında onlara uygun tam belirlemeler yapamasalar, onlarla ilgili kesin bir tanım getiremeseler de, onlar vardır ve yine bu tür şeylerin, erdemlerin herkes tarafından kabul edilmesi gereken, yeterince üzerinde düşündükleri zaman da kabul edecekleri özellikleri, özleri vardır. Cesaret öyle bir şeydir ki, "cesur adamlar" onun sayesinde cesur adamlar olarak nitelendirilmeyi hak etmektedirler. Adalet öyle bir şeydir ki onun sayesinde adil insanlara ve adil davranışlara haklı olarak "adil adam" ve "adil davranış" deme imkânını elde etmekteyiz.

Sokrates'e göre, bunların bizim kuruntularımız olan şeyler, öznel şeyler olmadıkları, nesnel birer varlığa sahip oldukları açıktır. Çünkü eğer onlar tamamen öznel şeyler olsalardı, onlar üzerinde konuşan insanlar onlar hakkında getirdikleri tanımlamaların veya belirlemelerin onlara uymadığını, eksik veya yetersiz olduklarını kabul etmezlerdi. Öte yandan, onların tümel ve değişmez oldukları da açıktır. Çünkü eğer öyle olmasalardı, onlar kişiden kişiye değişirlerdi ve örneğin cesurca denen tikel davranışlarda ortak bir şey bulamaz ve bu tikel davranışlar üzerinde konuşamazdık. İyi denen, yararlı denen şeylerin, iyi insanların, iyi davranışların ortak bir özelliği, kısaca iyilik veya yararlılık denen bir şey olmamış olsaydı nasıl olur da iyi insanlara "iyi insanlar", iyi davranışlara "iyi davranışlar" diyebilirdik? O halde nesnel, tümel ve değişmez ahlâkî şeyler, ahlâkî gerçekler ve ahlâkî değerler vardır.

Ancak akıllı bir Sofist insanların ahlâkla ilgili bu tür konularda bu kavramlar üzerinde görüş birliği içinde olmalarını veya görüş birliğine ulaşmalarını da muhtemelen onların gerçekten öyle bir varlığa sahip olmalarının bir kanıtı olarak görmek istemeyecekti. O haklı olarak insanların bir şey üzerinde uzlaşmalarının veya görüş birliği içinde olmalarının bir *kanıt* olmadığını söyleyebilirdi. Çünkü insanlar yanlış şeyler üzerinde de uzlaşabilirler. Nitekim çoğu zaman da uzlaşmaktadırlar. Ayrıca söz konusu durum, akıllı birinin, örneğin çok akıllı biri olduğu şüphe götürmez olan Sokrates'in kendilerini *yönlendirmesi sonucu* –ki Sokrates gerçekten de onları çoğu zaman çok zeki bir şekilde, hatta bazen kötü anlamda Sofistçe bir biçimde yönlendirmektedir– da ortaya çıkabilirdi.

İşte burada Sokrates'in yönteminin bir başka çok önemli özelliği ortaya çıkmaktadır: Bu özellik, özü itibariyle Sokrates'in söz konusu tartışmalarda hiçbir olumlu tez ileri sürmemesi, sadece karşısındakilerin görüşlerinde eksik, hatalı bulduğu yönlere itiraz etmesidir. Sokrates belki de Sofistin ileri sürebileceği böyle bir itirazdan kaçınmak istediği içindir ki, kendisi hiçbir şey bilmediğini söylemekte ve sadece karşısındakileri dinlemek ve gerekli olduğu yerlerde onlara itiraz etmekle yetinmektedir. O, bir tez ileri sürmemekte, bir tanım getirmemektedir. Sadece karşısındakinin ve kendilerini dinleyenlerin söz konusu tanımın yetersiz olduğunu görmeleri için gereken müdahalelerde bulunmaktadır. Böylece Sokrates'in muhatabı doğruya, Sokrates'in bir karşı doğrusu veya karşı tanımı ile varmamaktadır. Onu kendisi, kendi çabası ile bulmakta ve bundan ötürü de onu kendi malı olarak görmekte ve benimsemektedir.

Sokrates'in ahlâkî kavramların, tümellerin, özlerin nesnel bir varlığı olduğunu göstermek için bundan fazla yapabileceği bir şey yoktur. Eğer insanlar bir konu üzerinde özgürce konuşmaya bırakılıyor; kendilerine Sokrates'in özellikle yapmaktan kaçındığı gibi bu konuyla ilgili bir görüş, bir öğreti dışardan empoze edilmiyor; onlardan yalnızca kendi kendileriyle konuşmaları, kendi ruhlarını açıp ona bakmaları, bizzat kendileriyle diyalogları isteniyor; onlara yalnızca bu süreçte

içine düşmüş oldukları tutarsızlıklara, çelişkilere işaret etme yönünde tamamen biçimsel bir müdahalede bulunmakla yetiniliyor ve sonuçta onlar kendi ruhlarında bu şeylerin bilgisinin varlığını fark ediyor ve bu deneyleri başka insanlar tarafından da paylaşılıyor; sonuçta insanların kendi aralarında bu tür konularla ilgili olarak bir görüş birliği içinde oldukları ortaya çıkıyorsa, bu şeylerin hiç olmazsa insani varlıklarla ilgili olarak *özneler-arası* (entersübjektif) *anlamda nesnel* (objektif), tümel bir varlığa ve anlama sahip olduklarından nasıl şüphelenebiliriz veya onların nesnellik ve tümelliklerinin güvencesi olarak bundan daha sağlam, daha güvenilebilir hangi yol veya yöntemi talep edebiliriz? Eğer entersübjektivite, objektivitenin bir kanıtı değilse, objektivitenin başka ne tür bir kanıtı olabilir? Hiç olmazsa insanla ilgili şeyler söz konusu olduğunda başka ne kanıtı olabilir?

Burada, Sokrates'in neden "hiçbir şeyi bilmediği" biçimindeki bir ön bilgisizlikten hareket etmeyi benimsediği, neden kendi mesleği ile annesininki arasında bir benzerlik kurduğu, neden araştırma yöntemi olarak diyalektiği ve bu diyalektiğin ifade formu olan diyalogu benimsediğini daha iyi anlamaktayız. Sokrates ele aldığı değerler konusunda geleneksel görüşlerin yetersizliğini görme açısından Sofistlerle bazı şeyleri paylaşmaktaysa da, temel inançları ve yöntemi bakımından onlardan tamamen farklı bir noktada durmaktadır. Sofistler çeşitli konularda ortaya attıkları öğretileri, verecekleri dersleri, söyleyecekleri söylevleri olan üniversite hocalarıdırlar ve onlar bu dersleri, söylevleri, konferansları karşılığında para alma hakkına sahiptirler. Oysa Sokrates'in insanlara öğreteceği bir öğretisi, vereceği bir dersi veya söylevi yoktur. Dolayısıyla onlardan para alma hakkına da sahip değildir.

Sokrates kendini bir öğretmen olarak takdim etmemektedir, tersine o bir öğrencidir, ustalıkla yöneteceği, ama kendisinin somut herhangi bir öğretiyi ortaya koymayacağı konuşma ve tartışmalar sonucunda, kendisinin de bu tartışmaya katılan insanlardan öğreneceği bir şeyi olan bir öğrenci. Diğer yandan birçok insana aynı anda bir ders veya konferans verebiliriz. Ama aynı anda birden çok insanla konuşamayız. Konuşma ancak iki kişi arasında olur. Bu iki kişiden biri bir şey

söyler, öbürü ona itiraz eder veya açıklama ister. Biri sorar, öbürü cevap verir. Biri bir tez ileri sürer, diğeri bu teze karşı çıkar. Geri kalan insanlar hiç şüphesiz bir konuşmaya tanık olabilir, onu takip edebilirler veya bir konuşmacı konuşma, sürecinde muhatabını değiştirebilir ve birden fazla insan, ama aynı zamanda değil, birbiri ardından onun muhatabı olabilir. Ama bir konuşma Sokrates'in gayet derin bir şekilde gördüğü gibi, aynı anda ancak iki kişi arasında olur. O halde Sokrates'in yönteminin diyalektik ve diyalog almasında şaşılacak bir şey yoktur. Tam tersi o Sokrates'in öğretiminin veya eğitiminin ruhunu oluşturmaktadır. Sokrates eğer ders vermek isteseydi, söylev, konferans formunu seçerdi. Ama o konuşmaktadır, konuşma ise yukarda işaret ettiğimiz gibi ancak diyalog olabilir.

Sokrates'in ahlâkî tümellerin varlığını bu şekilde kanıtlama biçiminden ortaya çıkan bir diğer önemli sonuç şudur: Sokrates söz konusu şeylerle ilgili olarak herhangi bir *üst otoritenin, insana aşkın bir varlığın* yardımını veya onayını istememektedir. Mesela Sokrates adaletin ne olduğunu Tanrılara, onların buyruklarına veya belirlemelerine dayanarak tesbit etme yoluna gitmemektedir. Ahlâkî değerlerin *kaynağını ve güvencesini* de onlarda bulmamaktadır. Sokrates daha önce değindiğimiz gibi kuşkusuz Tanrılara, daha doğrusu iyi ve ahlâkî olan bir Tanrı'ya inanır gibi görünmektedir. O Tanrıların veya sözünü ettiğimiz türden bir Tanrı'nın sözleri veya buyrukları ile insanın kendi içinde bulduğu veya keşfettiği ahlâk yasalarının aynı türden olduğuna da inanmaktadır. Tanrıların veya Tanrılık adına ve sıfatına layık olanların –örneğin kişisel Daimon'unun– ahlâklı olduklarını ve insanlara gerçekten ahlâkî emir ve tavsiyelerde bulunduklarını düşünmektedir. Ancak Sokrates Sofistlerle önemli bir diğer şeyi paylaşmaktadır; Sofistler gibi Sokrates de bir *hümanist*tir. Onda ahlâkî değerlerin kaynağı ve güvencesi Tanrılar veya Tanrı (Daimon) değildir, insan'n insan olmak bakımından yapısı ve özüdür.

Buraya kadar söylediklerimizden, bu ahlâkî tümellerin, değerlerin yerinin neresi olduğu ve onların nasıl bir varlığa sahip oldukları açıklığa kavuşmuş olmalıdır. İkinci sorunun cevabı herhalde onların

maddi, fiziksel değil gayri-maddi, manevi, ruhsal şeyler oldukları olacaktır. Sokrates'in birinci soruya cevabının da gayet açık olduğu görülmektedir: Ahlâkî tümellerin, değerlerin yeri insandır, insan olmak bakımından insandır, insanın yapısıdır, insan doğasıdır, özel olarak da "ruhsal olarak insan doğası"dır. Böylece Sokrates'in "Kendini bil" önermesine verdiği büyük önem tekrar ve daha derin bir perspektifte karşımıza çıkmaktadır: Kendimize, yani ruhumuza dönüp, onu tanımaya, içindekileri anlamaya çalıştığımızda söz konusu ahlâkî gerçeklerin, ahlâkî doğruların orada olduğunu göreceğiz. Eğer onlar potansiyel olarak, üstü örtük bir şekilde oradaysalar onların oradaki varlığını görmek için insanların sadece kendilerine dönmeleri, kendilerini bilmeleri, kendilerini tanımaları yeterli olacaktır. Tabii ancak eğer onlar oradaysa, Sokrates'in insanlarla konuşması, onlara ruhlarında gizil olarak bulunan şeyleri göstermesi, onları onlara buldurtması, ruhlarında bulunan o ahlâkî doğruları ortaya çıkartması mümkün olacaktır.

Eğer insanların ruhlarında bulunan şeyler iseler, ahlâkî değerler şüphesiz *ruhsal* şeylerdir. Böylece Sokrates'in ahlâkî doğruların veya gerçeklerin *ruhsal şeyler* olduklarını tasdik ettiğini görmekteyiz. Platon'un Yunan felsefe tarihinde ilk defa maddi olmayan gerçeklerin, İdeaların varlığını bilinçli ve kararlı bir şekilde ortaya atan insan olduğu söylenir. Bundan hareketle Platon'un Yunan felsefe tarihinde idealizmin ilk temsilcisi olduğu ileri sürülür. Hiç şüphesiz bu doğrudur. Ancak hiç olmazsa gayrı-maddi varlıklar olarak tasarlanan ahlâkî şeylerle ilgili olarak Sokrates'in Platon'dan önce geldiği ve ona genel idealizmine götürecek olan yolu açtığı aynı ölçüde doğrudur.

Platon'da olduğu kadar çatışmacı bir biçimde ortaya konmamış olmakla birlikte "ruh-beden karşıtlığı" ve "ruhun bedene üstünlüğü ve önceliği" fikrinin öncüsünün de Sokrates'in kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada belki bir başka soruyu da kendimize sormak suretiyle Sokrates'te ruh-beden karşıtlığı ve ruhun bedene üstünlüğü ve önceliği konusunu daha açık bir şekilde ortaya koyabiliriz: Eğer bütün insanlar ruhlarında adalet, cesaret, ölçülülük gibi ahlâkî erdemlere ve onların bilgisine sahipseler neden ötürü cesur, adil veya ölçülü davran-

mamaktadırlar? Neden bu erdemleri, davranışlarında gerçekleştirmemekte ve onlara uygun yaşamamaktadırlar?

Kuşkusuz Sokrates buna cevap olarak onların henüz tam veya bilinçli olarak bunların farkında olmamalarını gösterebilir. Nitekim de öyle söylemektedir. Ancak sorulması gereken soru, onların tam da neden dolayı bunların farkında olmadıkları sorusu olmalıdır. Ortada sadece bir bilgi eksikliği veya bilgi konusunda henüz yeterince olgunlaşmamış olma mı söz konusudur, yoksa bunun yanında ve çoğunlukla insanlarda onların bu doğruları görmelerine engel olan başka türden engeller mi söz konusudur?

Sokrates'in sözlerinden onun birinci kadar ikinci varsayımı da göz önünde tuttuğunu görmekteyiz: İnsan sadece ruhsal, akılsal bir varlık değildir, aynı zamanda bedensel ve duyusal bir varlıktır. Bedenin kendisi ise duygulanımları ile, tutkuları ile çoğu zaman ruhun ve aklın gerçeklerini kapatmakta, yargılarını karartmakta ve bu gerçeklerin görülmesini engellemektedir. Sokrates şüphesiz bir Platon veya onun bu konudaki görüşlerini aşırı uca vardıran Hıristiyan ahlâkçıları gibi bedenin, bedensel ihtiyaçların, duyusal hazların düşmanı değildir. Onun çileci bir hayat yaşamadığı gibi böyle bir hayatı önermediğini de kesinlikle biliyoruz. Sokrates'in gözü dönmüş bir haz düşmanı olmadığına da daha önce işaret ettik. Burada eklememiz gereken şey onun bedenle ruhu birbirlerine karşıt ve birbirlerini yok etmesi gereken düşmanlar olarak görmediğidir. Ancak Sokrates'in bedenle ruh ilişkilerinde ruha daha fazla önem verdiği ve insanı esas itibariyle bir ruh, daha doğrusu "bilinçli ruh, bilinçli kişilik" olarak tanımladığı da kesindir. Bundan ötürü onun nefsine hâkimiyeti en büyük bir değer olarak düşündüğünü ve bunu kendi hayatında da fiilen yaşadığını söyleyebiliriz.

SOKRATESÇİ TÜMEVARIM

Sokrates'in ahlâkla ilgili özel görüşlerinin ayrıntılı olarak sergilenmesini ve değerlendirilmesini bu bölümün sonuna bırakıp şimdi Aristoteles'in Sokrates'in temel başarısı veya katkısı olarak işaret ettiği diğer noktaya, yani Sokratesçi tümevarım yöntemine geçelim.

Önce şimdiye kadar uyguladığımız yönteme uygun olarak genel bir tarzda *tümevarım* hakkında da birkaç söz söyleyelim: Tümevarım bildiğimiz gibi, gerek gündelik hayatta, gerek bilimsel araştırmalarda kullandığımız belli başlı iki akıl yürütme yöntemimizden biridir. Matematik ve mantık gibi formel bilimlerin esas olarak *tümdengelim* yöntemini kullanmasına karşılık başta doğa bilimleri olmak üzere tüm deneysel bilimler, yani insan deneyini (experience) konu alan bilimler esas olarak tümevarım yöntemiyle çalışırlar.

Tümdengelimsel akıl yürütme en basit olarak "öncüllerin sonucu mantıksal olarak zorunlu kıldığı bir akıl yürütme" olarak tanımlanabilir. Eğer bize A = B ve B= C diye iki öncül verilirse bu iki öncülden zorunlu olarak çıkaracağımız sonuç, A'nın C olması gerektiğidir. Yine bilindiği gibi bu anlamda tümdengelim veya tümdengelimsel akıl yürütme, mantıksal olarak tek geçerli olan akıl yürütme biçimidir.

Ancak gerek gündelik hayatta, gerekse bilimsel araştırmalarda bundan başka bir akıl yürütme biçimine veya sonuç çıkarma tarzına ihtiyacımız olduğu da açıktır. Eğer ben herhangi bir insanın belli bir konuda nasıl davranacağını bilmek istiyorsam, onun daha önce benzeri konularda nasıl davranmış olduğunu bilmek ihtiyacındayım. Bir arkadaşım benden borç para istiyorsa, onun bu parayı daha sonra bana iade edip etmeyeceğini bilmem için daha önce benden veya başkalarından borç para aldığında onu geri verip vermediğini bilmek isterim. Onun benzeri borç para alma olaylarında her seferinde aldığı parayı bir süre sonra geri verdiğini bilmem, sözünü ettiğim durumda benden alacağı parayı da geri vereceğine dair bende bir güven duygusu meydana getirecektir.

Deneysel bilimler de temelde hemen hemen aynı şekilde akıl yürütürler. Cisimlerin serbest düşme hareketini idare eden yasayı bilmek isteyen bir fizikçinin yapacağı şey, çeşitli cisimlerin dünyanın çeşitli bölgelerindeki özel düşme olaylarını incelemek ve sınırlı, ancak kendisine yeterli görünen özel düşme örneklerini inceledikten sonra bunları genelleştirmek ve bu konuda genel bir yargıya varmak olacaktır. Kısaca kelimenin kendisinin de gösterdiği gibi tümevarım bir varlık sınıfı

veya olaylar grubu içine giren sınırlı sayıdaki özel, tikel örnekleri inceledikten sonra onların bütününü içine alan bir sonuca geçmekten, bir genelleme yapmaktan ibarettir. Daha da basit bir ifade ile tikel, özel örneklerden tümel, genel bir kavrama erişmektir.

Sokratesçi tümevarım da özü itibariyle bundan başka bir şey değildir. Sokrates'in bütün insanların ruhlarında gizil olarak bulunan ahlâkî doğruların, ahlâkî tümellerin varlığına inandığını belirtmiştik. Onun bunu kanıtlaması için tutması gereken yol ne olabilirdi? Örneğin, insanların cesaret denen şeyin ne olduğu üzerinde uzlaştıklarını göstermek. Ancak bunu göstermek için de, Sokrates'in insanların cesaret hakkında sahip oldukları görüşleri yoklaması, onların hangi insanlara cesur insanlar, hangi davranışlara cesurca davranışlar dediklerini göstermesi gerekmekteydi. Sokrates'in cesaret kavramını incelediği *Lakhes* adlı diyalogda verdiği örneklerle ifade edersek, onun insanların cesaret örnekleri olarak verdiği "özel halleri" incelemesi gerekmekteydi. Örneğin askerlerin savaştaki davranışları bir cesaret örneği olarak verilebilirdi. Ancak yalnız savaştaki askerlerin, atlıların ve piyadelerin gösterdikleri davranış değil, denizde kopan fırtınaya karşı kaptanın ve tayfaların, hatta yolcuların gösterdikleri davranış da cesurca bir davranış olarak nitelendirilebilir. Peki hastalığa, yoksulluğa, siyasetin oynaklığı yüzünden başa gelen şeylere metanetle yiğitçe katlanan insanların davranışları da cesurca davranışlar olarak görülmekte değil midir? Cesaretin özel halleri, tikel örnekleri bunlarla mı sınırlıdır? Kişinin arzularına, zevklerine karşı koyması da yine insanlar tarafından cesurca bir davranış örneği olarak nitelendirilmekte değil midir (191 d)? Sokrates böylece özel hallerinden, tikel örneklerinden kalkarak sonunda daha önce de işaret ettiğimiz gibi cesaretin tanımına, kavramına ulaşır:

> "Cesaret, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgidir" (*Protagoras* 360 c-d).

Burada Sokrates'in yaptığı şeyin özel örneklerden hareket ederek veya onları göz önüne alarak tümel bir tanıma ulaşmak anlamında bir tür tümevarım olduğu açıktır. Belki bunun bizim bugün anladığımız anlamdaki tümevarımdan farkı, bizim tümevarım anlayışımızda bir sınıfın içine giren bir bireyin bu sınıfın bir parçası değil de *üye*si ve *örneği, nümunesi* olmasına karşılık (özel bir taş düşmesi olayı, genel olarak taş düşmesi olayının bir parçası değil, bir örneğidir) Sokrates'in örneklerinde tikel hallerin bazı durumlarda tümelin bir örneği değil de bir *parça*sı olmasıdır. Örneğin savaşta kahramanlık gösteren bir askerin davranışını genel olarak cesurca davranışın tüm tanımını ve özelliğini içinde taşıyan bir örnek olarak görebileceğimiz gibi, insanın akıl denen kendine has bir özellikle ayrı bir tür olarak hayvan cinsi içinde yer almasını da cesaret denen cins içinde kendine mahsus bir ayrımla diğerlerinden ayrılan özel bir tür olarak görebiliriz. Sokrates'in bütün diğer ahlâkî kavramlar ile ilgili olarak yaptığı şey de budur. O böylece *Euthyphron*'da dindarlığı, *Kharmides*'te *ölçülülüğü* (sophorusuyne), *Lysis*'te dostluğu, *Devlet*'te adaleti ele alır. Bunların hepsinde amaç söz konusu kavramların doğru ve evrensel bir tanımına ulaşmaktır ve yine bunların hepsinde Sokrates ele aldığı varlık veya kavramın özel hallerinden hareketle onlarla ilgili genel bir tanıma ulaşmaya çalışır.

Sokratesçi tümevarım ve özellikleri hakkında bu açıklamaları verdikten sonra Aristoteles'in işaret ettiği son noktaya tekrar dikkati çekelim: Aristoteteles'e göre Sokrates böylece elde ettiği tümellere veya tanımlara, bu tümellerin kendilerinden elde edildiği tikel örneklerin "üstünde ve dışında ayrı ve bağımsız bir varlık" tanımamıştır. Buna karşılık Platon onları bu özel örneklerin üstüne ve dışına yerleştirerek onları ayrı ve bağımsız bir varlık olarak tanımıştır. Böylece de İdealar ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in bu sözleri şu bakımdan önemlidir ki, o bunlarla bir yandan Platon'un İdealar Kuramı'nın fazla orijinal olmadığını, çünkü bu kuramın köklerinin aslında Sokrates'te bulunduğunu ima ederken öte yandan İdealara veya tanımlara, tanımları oldukları varlıklardan ayrı ve bağımsız bir varlık atfetme hatasına düşenin de Sokrates değil Platon olduğunu belirtmektedir. İlerde göreceğimiz gibi

Aristoteles bu gelişmeden hiç memnun değildir. Gerçi kendisi de Platon gibi madde-dışı nitelikte tümellerin veya kendi terminolojisiyle Formların varlığını kabul etmektedir. Ancak bunların, özü oldukları bireysel varlıklardan *ayrı* bir varlığa sahip olduklarını düşünmemektedir. Çünkü bu, özellikle *Metafizik*'in İdealar Kuramı'nın eleştirisine ayırdığı birinci kitabında göstermeye çalıştığı gibi, altından kalkılamaz sorunlara ve güçlüklere yol açmaktadır (*Metafizik*, Birinci Kitap, Dokuzuncu Bölüm).

ERDEM, BİLGİ VE MUTLULUK

Şimdi Sokrates'in özel olarak ahlâk öğretisine ve bu konuda kendisinden kalmış birkaç önemli sözün, düşüncenin sergilenmesi ve değerlendirilmesine geçebiliriz. Sokrates'in esas olarak bir ahlâk filozofu olduğunu ve ahlâkı yeni ve sarsılmaz bir temel üzerinde bir bilim veya sağlam bilgi olarak kurmak istediğini biliyoruz. Sokrates'in yaratmak istediği bu yeni ahlâk biliminin temel konusu ise erdemin ne olduğu, bir mi, birden fazla mı olduğu ve öğretilebilir olup olmadığıdır.

Sokrates'in erdemden anladığı şey aslında çok basit ve aynı zamanda çok derindir. Erdem, esas olarak üstünlük, mükemmelliktir (Eskiden kullandığımız "fazilet" kelimesinin etimolojisinin de işaret ettiği gibi o bir "fazlalık"tır; gereksizlik, fuzulilik anlamında bir fazlalık değil de üstünlük, mükemmellik anlamında bir fazlalık). Erdem (arete) kelimesini aslında doğada bulunan bütün varlıklar, canlılar ve onların organları için de kullanabiliriz. Örneğin bu anlamda kılıcın erdemi kesmek, atın erdemi koşmak, gözün erdemi görmektir dememizde hiçbir mahzur yoktur. O halde bir varlığın doğasının, özünün gerektirdiği şeye sahip olmasını, bu şeyin onda üstün ve mükemmel ("mükemmel" de kelime anlamı bakımından "tam", "eksiksiz" demektir) bir durumda bulunmasını onun erdemi olarak tanımlayabiliriz. Böylece erdem kelimesinin çoğu durumda doğa, işlev kelimesi ile eşanlamlı olarak kullanılmasının mümkün olduğunu görmekteyiz.

Ancak Sokrates'in bir ahlâk filozofu olarak ilgilendiği şüphesiz kılıç, göz veya at değildir, insandır. Dolayısıyla onun anlamaya ve açık-

lamaya çalıştığı şey, insanî erdemdir. İnsanî erdem veya insanın erdemi nedir? Bunun da tek kelime ile insanın doğası ve bu doğanın istediği, gerektirdiği şey; onun olgunluğu, kemali, üstün, mükemmel ve tam bir durumda bulunması anlamına geleceği açıktır. Peki insanın doğası, insanın "insan olmak bakımından" doğası; işçi, zanaatkâr veya tüccar olması, bir kadın veya erkek, köle veya özgür bir insan olması bakımından değil de "insan olması bakımından" bir doğası var mıdır ve eğer varsa o nedir?

İnsanın, insan olarak olgunluğu, üstünlüğü yetkinliği, mükemmelliği nerede veya neresinde yatar?

Sokrates'e göre bunu bilmek için yapmamız gereken şey insanı diğer varlıklardan ayıran, insanın diğer canlılarla paylaşmadığı kendine özgü şeyin ne olduğuna ve ereğine bakmaktır. İnsanın bir beden ve ruhtan meydana geldiği açıktır. Onun bedensel ilgileri, ihtiyaçları olduğu gibi ruhsal ilgi ve ihtiyaçları da vardır. Ancak insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran mümeyyiz vasfı (ayırdedici niteliği), onun akıl ve bilinç sahibi bir varlık olmasıdır. Böylelikle Sokrates'in insan tanımı veya insan idealini tek bir cümle ile ifade etmek istersek, bunun kesin olarak "bilinçli insan","bilinçli kişilik" olduğunu söyleyebiliriz.

Konuya insanın ereği açısından baktığımızda da aynı şeyi söylemek durumundayız. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi bir varlığın doğası ile onun işlevi ve ereği bir ve aynı şeydir. Ancak burada daha özel bir açıdan, insan fiillerinin ereğinin ne olduğu yönünde *ahlâkî* bir sorudan hareketle meseleye bakalım: Bütün insanlar ne için eylemekte, neyin peşinde koşmaktadırlar? Sokrates'in buna cevabı tek kelime ile şudur: *Mutluluk* (eudamonia). Bütün insanlar mutlu olmak istemekte, mutluluğun peşinde koşmaktadırlar. O halde mutluluk insan doğasının peşinde koştuğu şey, onun ereğidir.

Peki insanın doğasının gereğini yerine getirmesi, ereğini gerçekleştirmesi ve böylece mutlu olmasının –daha da ahlâkî bir kavram kullanarak– insan için "iyi" olduğunu da söyleyebilir miyiz? Şüphesiz evet; insan için en yüksek iyi, mutluluktur, mutlu olmaktır. Hiçbir çekinme göstermeksizin insanın bu en yüksek ve nihai ereğini yerine ge-

tirmesine hizmet eden her şeyin *iyi*, buna engel olan her şeyin *kötü* olduğunu söyleyebiliriz.

Peki insanın ereği olan mutluluğu elde etmesini sağlayan en önemli şey ile onu elde etmesine engel olan şey nedir? Sokrates'in bu soruya cevabı yine çok kesin ve kategorik olarak şudur: Mutluluğun en büyük kaynağı veya en büyük mutluluk verici olan şey, "bilgi"dir ve ona en büyük engel de mutluluğun ne olduğu hakkındaki "bilgisizlik"tir. Bu bilgi, daha açık bir şekilde ifade edersek, insan doğasının, insanın özünün, ereğinin, erdemin ve dolayısıyla mutluluğun bilgisidir Böylece Sokrates'in erdem konusundaki ünlü önermesi ortaya çıkar: *Erdem, bilgidir*. Tabii bunun tersi de aynı ölçüde doğrudur: *Erdemsizlik, bilgisizliktir*.

Sokrates'in bu önermesini açıklığa kavuşturmak için birkaç açıklamada daha bulunmamız gerekmektedir. Sokrates bununla bilginin bilgi olarak insanı mutlu ettiğini, en büyük mutluluğun bilmek olduğunu söylemek istememektedir. Böyle bir bakış açısı ilerde göreceğimiz gibi daha çok Aristoteles'in bakış açısıdır. Aristoteles'in mutlu insanı, bilgin insandır. Fakat Sokrates bilgiyi, sırf bilmek için bilmeyi en yüksek iyi veya mutluluk olarak teklif etmeyecek kadar pratikle meşgul bir insandır. Sokrates'in amacı bilmek değil, *eylemek*tir. Onun derdi hakikat için hakikat veya kendisi için hakikat değildir; ona göre doğru bilgi veya hakikat, "doğru eylem veya davranışın gerçekleştirilmesinin tek yolu olduğu için, iyidir."

Bu bilgi, eşyanın, evrenin, gezegenlerin, amiplerin nasıl çoğaldığının bilgisi olmadığı gibi tüccarın ticaret, hekimin sağlık, kaptanın gemicilik bilgisi de değildir. Gezegenler veya amipler mutlu olmak istiyorlarsa kendilerinin ne olduğunu, nasıl hareket ettiklerini veya nasıl çoğaldıklarını kendileri araştırabilirler. Ama Sokrates'i ilgilendiren insandır ve insanın doğasını, mutluluğunu konu alan bilgidir. Şüphesiz, Sokrates için diğer insani olmayan şeylerin bilgisinin de örneğin evrenin genel *erekbilimsel* yapısını göstermesi, onda tanrısallığın, akılsallığın, iyiliğin izini göstermesi, sezdirmesi bakımından belli bir değeri vardır. Ancak insana asıl gerekli, asıl faydalı, erdem ve mutluluğu için

vazgeçilmez olan tek bilgi insan doğasının, insanın ereğinin, insanın kendisi için dünyaya gelmiş olduğu veya getirilmiş olduğu şeyin bilgisidir. Bu, tek bir cümle ile "ahlâkî bir varlık olarak insanın bilgisi", yani "insan hayatının anlamının bilgisidir."

Sokrates, erdemin aslında tek bir şey olduğu, çeşitli ve farklı erdemler gibi görünen şeylerin aslında tek bir erdemin parçaları veya başka başka bakımlardan tezahürleri olduğu görüşündedir. İnsanlar cesareti adaletten, adaleti dindarlıktan, dindarlığı ölçülülükten ayırmak ve bunların farklı erdemler olduğunu söylemek eğilimindedirler. Ancak Sokrates'e göre bu görüş doğru değildir. Bunlar bir ve aynı iyinin parçalarıdırlar. Cesaret de bir iyidir, adalet de; dindarlık da bir iyidir, ölçülülük de. Haz da bir iyidir, yarar da. Bütün bu iyileri veya erdemleri insan denen doğanın veya insan doğasının bütününü göz önüne alarak anlamak ve değerlendirmek gerekir.

Örneğin ölçülülük nedir? Bireyin her parçasının, her organının, her yetisinin diğer parçalarının, organlarının, yetilerinin doyurulmasına tecavüz etmeksizin kendi sınırını bilmesi ve o sınırlar içinde olması değil mi? Peki adalet nedir? Adalet de bir toplumun içindeki her insana hakkı olan payı vermek, onun diğerlerinin hak ve ihtiyaçlarına tecavüz etmemesini sağlamaktır. O halde birey için ölçülülük ne ise toplum için de adalet odur. Demek ki aradaki fark bir bakış farkıdır.

Peki haz verici olan şey ile yararlı olanı da birbirinden ayırabilir miyiz? Haz aynı zamanda yararlı değil midir veya yararlı olan bir şey aynı zamanda bize haz vermez mi? Şüphesiz bazı hazların, örneğin esrar içmekten alınan hazzın insan için yararlı olmadığını veya insana yararlı olan şeylerin, örneğin acı ilacın veya ameliyatın insan için haz verici olmadığını söyleyebiliriz. Ancak tahmin edileceği gibi burada Sokrates yeniden *ölçülülük, uyum ve bütün* kavramına başvuracaktır. Aşırı bir haz veya sınırsız, ölçüsüz tutku, insanın başka meşru hazlarını ortadan kaldırdığı, bütünün uyumunu bozduğu için acı vericidir ve dolayısı ile zararlıdır. O halde gerçek anlamda haz verici olan şey, ölçülülüktür ve gerçekten ölçülü olmak da insana yararlıdır.

Cesaret de ölçülülükten farklı bir şey midir? Cesaret insanın neden korkup neden korkmaması, neden çekinip neden çekinmemesi gerektiğinin bilgisi değil miydi? Peki bu bilgi ölçülü olmayı gerektirmez mi? Ölçülü olan, çeşitli organlarının veya yetilerinin birbirlerinin hakkına tecavüz etmesine karşı direnen, tutkularına, arzularına gem vurmasını bilen insan bu özelliği ile aynı zamanda cesur bir insan değil midir? Sonuç olarak Sokrates'e göre adaletle dindarlık, ölçülülükle bilgelik, bilgi ile cesaret bir ve aynı şeydirler. Erdem bir bütündür ve adalet, ölçülülük, dindarlık vb. onun bölümleri veya parçaları değil, bu bütüne verilen farklı farklı adlardır ve erdem bilgiden başka bir şey değildir (*Protagoras* 329 c-d; 331 b; 333 b; 350 c; 360 c-d).

Sokrates'in ahlâkında güçlük yaratan nokta onun bütün erdemleri tek bir erdeme indirgemesi veya onun parçaları olduğunu söylemesi değildir. Erdemlerin birliği görüşünü yukarda söylediğimiz yönde anlamak ve kabul etmek mümkündür. Asıl güçlük onun erdemi, dolayısıyla mutluluğu bilgiye indirgemesinde yatmaktadır. Gerçi yukarda işaret ettiğimiz gibi o bu bilginin kendisinin erdem veya mutluluk olduğunu iddia etmemektedir. Daha doğrusu onun erdem ile bilgi arasında kurduğu eşitliği bizim yukarda yaptığımız gibi yorumlamak ve böylece kabul edilebilir kılmak mümkündür. Ancak Sokrates, erdemle bilgi arasında kurduğu eşitlikten hareketle daha devrimci bir tez ileri sürmektedir. Bu tez "iyiyi bilenin zorunlu olarak onu yapacağı", dolayısıyla eğer bir insan kötü bir şey yapıyorsa bunun "onun kötü bir şey olduğunu bilmemesinden ileri geldiği" tezidir. Böylece Sokrates'in "hiç kimsenin bilerek kötülük yapamayacağı" yönündeki ünlü tezine geliyoruz. Sokrates'e göre insanın çoğunlukla bir şeyin kötü olduğunu bildiği ve başka türlü davranmak da elinde olduğu halde kendini zevke kaptırdığı için bile bile kötülük yaptığı veya iyinin ne olduğunu bildiği halde yine kendini zevke kaptırdığından ötürü onu yapmadığı görüşü gülünçtür (*Protagoras* 355 a-b) Çünkü bir insanın kendini zevke kaptırması zaten onun iyi konusundaki bilgisizliğini gösterir veya bu bilgisizliğin sonucudur. O halde bir kimsenin kötü olan ve kötü olduğunu bildiği bir şeyi isteyerek yapması insanın doğasına aykırıdır (*Protagoras*, 358 c-d).

ERDEM BİLGİDİR VE HİÇ KİMSE BİLEREK KÖTÜLÜK YAPMAZ

Aslında Sokrates'in bu tezinin de büyük bir doğru içerdiği muhakkaktır. İnsanların eylemleri hakkında sahip olduğumuz gözlemlerimizin, bize onların birçok durumda bilerek kötü şeyler yaptıklarını gösterdiği şeklinde yapılabilecek bir itirazı, Sokrates bu olayların "daha iyi incelenmesi"ni tavsiye ederek cevaplandırmaktadır. Sokrates'in bakış açısından hareketle böyle bir görüşe karşı yapılabilecek itirazları biraz daha ayrıntılandırıp cevaplamaya çalışalım.

Bu itirazlardan biri şu olabilir: Başkalarının parasını çalan bir hırsıza veya sınavda kopya çeken bir öğrenciye bu fiillerinin başkalarına zararı dokunan fiiller olduğunu, dolayısıyla kötü fiiller olduğunu söylediğimizde bu görüşümüze katılmakta, ancak çoğu durumda fırsat bulduğunda hırsızlık yapmaya ve kopya çekmeye devam etmektedir. Bu durumda acaba onların bilerek ve isteyerek kötü fiiller yaptıklarını söylemek zorunda değil miyiz? Ancak Sokrates burada haklı olarak bize şunu söyleyecektir: Aslında bu insanlar işledikleri fiiller hakkında yaptığımız değerlendirmeye katıldıklarını söylerken samimi değildirler. Gerçekte onlar yaptıkları bu fiillerin kötü şeyler olduğunu düşünmemektedirler. Bize katılmaları sırf görünüştedir. Toplumun genel yargılarına uyar gibi görünmelerinde çıkarları olmasındandır. Gerçekte onlar içlerinde başkalarına zararı dokunan bu fiillerin kendileri için yararlı, dolayısıyla iyi şeyler olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı da bu fiilleri yapmaktadırlar.

Peki bu hırsıza ve kopya çeken öğrenciye biraz daha ileri gidip herkesin kendileri gibi düşünmesi ve hırsızlık yapması, kopya çekmesi durumunda ortaya bir anarşi çıkacağını ve bunun kendileri de dahil olmak üzere herkes için güvensiz bir durum yaratacağını, dolayısıyla bundan başkaları gibi kendilerinin de zarar göreceğini hatırlatamaz mıyız? Böylece yaptıkları şeylerin son tahlilde veya daha uzun vadede kendileri için de kötü bir şey olduğunun bilincine varmalarını sağlayamaz mıyız? Muhtemelen hırsızlık yapan veya kopya çeken birçok insan bizim bu yaptığımız akıl yürütmeyi yapmakta, ancak buna rağmen

hırsızlık yapmaya ve kopya çekmeye devam etmekte değil midir? Bu insanların yine bilerek kötülük yaptıklarını göstermez mi?

Ancak Sokrates buna da şöyle cevap verecektir: Böyle bir akıl yürütmeyi yapan veya kabul eden bir insan buna rağmen yine hırsızlık yapmaya veya kopya çekmeye devam ediyorsa, bunun nedeni onun burada şu hesabı yapmasıdır: Ben başkalarından daha zekiyim, daha kurnazım. Dolayısıyla başkalarının aynı şeyi yapması durumunda ortaya çıkacak zarardan kendimi koruyabilirim. Bunun için gerekli tedbirleri alabilirim. Kaldı ki herkesin benim yaptığım gibi yapması da hayali bir durumdur. Muhtemelen birçok insan çeşitli nedenlerden ötürü, saf olduğu için veya almış olduğu terbiyeden, toplumun baskısından, yasalardan korkmasından ötürü bunu yapmayacaktır. Dolayısıyla onlardan daha zeki, daha kurnaz ve daha cesur olan benim bu eylemi yapmamdan elde edeceğim kârla başka bazılarının –herkesin değil– aynı şeyi yapması varsayımında ortaya çıkması mümkün olan göreceğim zararı karşılaştırırsam, kendimin daha kârlı çıkacağını görmekteyim. Dolayısıyla onu yapmamın yine benim kendi çıkarıma olduğunu düşünmekteyim ve bundan ötürü de onu yapmaya devam etmekteyim.

Peki bir başka durumu, bir insanın başkalarına herhangi bir zarar vermeyen, doğrudan doğruya kendisine zarar veren bir fiili yapması durumunu göz önüne alırsak Sokrates'in buna cevabı ne olacaktır? Örneğin sigaranın veya uyuşturucunun sağlığımıza zararlı olduğunu hepimiz biliyoruz. Bunu bilmesine rağmen birçok insan neden hâlâ sigara içmeye veya uyuşturucu almaya devam etmektedir? Burada Sokrates'in hiç kimsenin bilerek kötü bir şey yapmasının mümkün olmadığı iddiasını açık olarak yalanlayan bir durum karşısında bulunmuyor muyuz?

Ancak Sokrates'in buna da şu şekilde bir argümanla karşı çıkmasının mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Sigaranın sağlığa zararlı olduğu bilgisi *genel bir bilgidir*, öte yandan *kesin bir bilgi de değildir*. Sigara içmenin insan hayatını ne kadar kısalttığı veya onun sigara içen her insanda mutlaka kansere yol açtığı kanıtlanmış değildir. Sigara içmeye devam eden biri işte bundan, yani ortada kendisi ile ilgili somut ve kesin

bir bilgi olmamasından, dolayısıyla açık ve kesin bir zarar olmamasından dolayı sigara içmeye devam etmektedir. Sigaranın verdiği zevki, sigaranın doğuracağı ileri sürülen ve hiç olmazsa kendi bireysel hayatı ile ilgili olarak hiç de kesin olmayan muhtemel veya belirsiz acıyla veya zararla karşılaştırdığında, birinci ikinciye ağır basmakta ve böylece kişi bilerek ve isteyerek sigara içmeye devam etmektedir. Buna karşılık doktorundan sigara içmeye devam etmesinin kendisi için "kesin olarak öldürücü" veya onarılmaz zarar verici bir sonuca yol açacağını öğrenen birçok kalp veya akciğer hastası tiryaki sigarayı anında bırakmakta değil midir? Demek ki bu örnek de insanın bile bile kötü bir şey yapmasının mümkün olduğu yönünde ikna edici bir güce sahip değildir.

Buradan diğer varsayıma, uyuşturucu almaya gelelim. Uyuşturucu almanın çok daha kısa bir zamanda ve çok daha öldürücü sonuçlara yol açtığını herkes bilmekte değil midir? Uyuşturucu alan bir süre sonra ona bağımlı olmakta ve onu almadığı zaman krize girmektedir. Bunun sonucu olarak da korkunç acılar çekmekte ve bizzat kendisi bu "illet"ten kurtulmak istemekte, bunun için etrafındaki insanlardan, doktorlardan yardım istemektedir. Ama buna rağmen çoğu zaman bu bağımlılıktan kurtulamamakta ve tam bir fiziksel ve ahlâkî yıkım içinde yok olup gitmektedir. Şimdi böyle birinin kötü olduğunu bile bile kötü bir şeyi yapması veya yapmaya devam etmesi olayı karşısında bulunduğumuzu söyleme hakkına sahip değil miyiz? Acaba Sokrates böyle bir örnek karşısında hâlâ söz konusu tezini nasıl korumaya devam edebilir?

Burada da bir tahmin olarak Sokrates'in şöyle diyebileceğini düşünebiliriz: Böyle bir insan ilk defa uyuşturucu alma olayına girdiğinde, onun bu kadar öldürücü sonuçları olduğunu gerçekte bilmemektedir. Bu konuda şüphesiz sağdan soldan bir şeyler duymuş veya onunla ilgili bir şeyler okumuştur. Ancak o insanlardan duyduğu veya okuduğu her şeyin doğru olmadığını da bilmektedir. Dolayısıyla uyuşturucu almanın kesinlikle ve gerçekten kötü bir şey olduğu hakkında *başlangıçta* gerçekten inandığı kesin bir bilgisi, gerçek kişisel bir inancı yoktur. Uyuşturucu müptelası olduğu duruma gelince bu durumda artık bu tür kesin kişisel bir bilgisi vardır, ancak bu durumda da uyuş-

turucu almadığında çok büyük acı çekmektedir ve uyuşturucu almaya devam etmesinin kendisini bu acıdan kurtaracağını bilmektedir. Çekilen acının dayanılmazlığı ve uyuşturucu almanın kendisini bu acıdan kurtaracağının bilgisi onu uyuşturucu almaya devam ettirmektedir.

Öte yandan bazı insanların uzun vadede ve hayatlarının bütünü bakımından bunun bir kurtuluş olmadığını bildikleri için bu bilgiye uygun olarak uyuşturucu almamakta direndiklerini veya uzun ve zahmetli bir tedaviden geçerek kendilerini kurtardıklarını da biliyoruz. O halde bu ikinci gruba giren insanların, bir şeyin gerçekten kötü olduğunu gördükleri, anladıkları, yani bildikleri anda onu yapmaktan vazgeçtiklerini söylememiz gerektiği gibi birinci gruba giren insanların bu bilgiye gerçek anlamda sahip olmadıkları için veya son tahlilde "yanlış bir hesap yaparak" çektikleri o büyük acıdan kurtulmanın kendileri için daha büyük bir iyi olduğunu düşündüklerinden öyle davrandıklarını söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi Sokrates'in bu tezi gerçekten önemli, derin ve ilk bakışta sanılabileceği gibi kolayca karşı çıkılabilecek bir tez değildir. Peki bu durum, bu tezin gerçekten mutlak olarak karşı çıkılamaz olduğu anlamına mı gelmektedir veya bu tezde gerçekten önemli olan bir eksiklik veya mahzur yok mudur? Hayır, bu tez böyle bir dokunulmazlığa da sahip değildir. Bu teze yapılabilecek ciddi itirazlar vardır ve bizce bunların en önemlisi ilerde Aristoteles'in haklı olarak işaret edeceği gibi bu tezin insan gerçeğinde ve ahlâkî eylemlerin doğası içinde istek veya *irade* denilen unsurun rolünü hiç kaale almamasıdır.

Bu teze göre doğru bilgi veya daha basit olarak bilgi, doğrudan doğruya eylemi meydana getirmektedir. Bilgi ile eylem arasına başka hiçbir şey girmemekte veya bulunmamaktadır. Peki gerçekten öyle midir? Ahlâkî eylemlerde irade gücünün veya zayıflığının hiçbir rolü yok mudur? Aynı ailede yetişen, aynı eğitimi alan, aynı bilgilere sahip olan iki kardeşten birinin bir ve aynı ahlâkî olayda diğerinden farklı davranış göstermesini nasıl açıklayabiliriz? Aynı ideolojiye inanan iki insandan birinin bir ve aynı durumda, diyelim ki polis tarafından yapılan sorgulamada, çözülmesi ve yine diyelim ki dava arkadaşlarını ihbar et-

mesi, diğerinin ise daha da zor durumlarda, örneğin kendisine daha şiddetli işkenceler yapılması durumunda bile bunu yapmamasını karakterlerinin, irade güçlerinin farklı olmasından başka neyle açıklayabiliriz? Hattâ bizzat Sokrates'in katılmış olduğunu söylediğimiz muharebelerde kendisiyle aynı safta bulunan arkadaşlarının ölüm tehlikesi karşısında yerlerini terk ederek kaçmaları, buna karşılık kendisinin gözünü kırpmadan bulunduğu yerde kalmasını nasıl açıklayabiliriz? Ya Sokrates'in mahkeme önündeki davranışı ve inançları veya görüşleri uğruna can vermesini nasıl açıklayabiliriz? Görüşlerinin doğruluğundan, davalarının kutsallığından Sokrates kadar emin olan birçok insan tarih boyunca benzeri durumda benzeri bir davranışı göstermemiştir. Sokrates, bu farklılığı onların inançlarından kendisi kadar emin olmadıklarını veya onların doğruluğunu kendisi kadar iyi bilmediklerini veya bilincinde olmadıklarını söyleyerek ne kadar ikna edici olarak kalmaya devam edebilir?

Başka şekilde söyleyelim: İnsan sadece bilgiden, bilinçten mi ibarettir? Çağımızın insan bilimleri, örneğin psikoloji insanların bilinçaltı diye bir şeylerinin olduğunu ve insan davranışlarında bilinç kadar bilinç-altı faktörlerin de etkisi olduğunu göstermiyor mu? O halde Sokrates'in insanı sadece bilgiden ve bilinçten ibaret gören bu anlayışı bu yeni veriler, olgular karşısında nasıl aynı güçle savunulabilir?

Bir başka önemli nokta şudur: İnsanları göstermiş oldukları ahlâkî veya ahlâk dışı davranışlardan ötürü beğendiğimizde veya kınadığımızda, onları övdüğümüzde veya yerdiğimizde, övdüğümüz veya yerdiğimiz nedir? Onların bilgileri veya bilgisizlikleri mi? Sokrates'in kendisine ölüm karşısında gösterdiği metin ve cesurca davranıştan ötürü hayranlık duyduğumuzda hayranlık duyduğumuz şey onun bilgisi midir? Hitler'i Yahudilere karşı uyguladığı soykırımdan ötürü lanetlediğimizde bu lanetimizin konusu onun bu konudaki bilgisizliği midir? Birincide övdüğümüz, saygı duyduğumuz şey Sokrates'in karakteri, irade gücü, ikincide lânetlediğimiz Hitler'in kişiliği, karakteri değil midir? Bütün bunların onların bilgi veya bilgisizliklerinden farklı bir şey olduğu açık değil midir?

Bununla birlikte Sokrates'in bu tezinin insan davranışlarının psikolojisi üzerine bize bazı değerli bilgiler vermesinin yanı sıra belki bundan da önemlisi bize insan davranışlarının iyileştirilmesi konusunda büyük imkânlar sunduğu hususunu da gözden kaçırmamalıyız. Çünkü bu teze göre kimse doğuştan suçlu değildir ve kötü davranışlarda bulunmak insan için kader değildir. Bu teze göre kötü insan yoktur, bilgisiz insan vardır ve insanları bilgili kıldığımızda onları iyi etmemiz mümkündür. İnsanları bilgili kılmak, onları eğitmek demektir. Böylece bu tezden insanları eğitmenin mümkün ve gerekli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu tez bizi kötü insanları iflah olmaz suçlular olarak görmemeye itmekte, bunun yerine onlarla tedavi edilmesi mümkün ve gerekli hastalar olarak görmeye teşvik etmekte ve bu yönde atılacak adımları cesaretlendirmektedir. Sokrates'in tezinden hareketle suçluların eğitilerek topluma yeniden kazandırılmalarının mümkün olduğu sonucuna geçilebilir. Bunların ne kadar iyi şeyler oldukları açıktır. Eğer Sokrates haklıysa suçluların cezalandırılmasını toplumun onlardan intikam alması olarak düşünmek de bir başka yanlış olacaktır. Sokratesçi varsayımda ceza ancak eğitimin bir parçası olabilir. Bu görüşünde ne kadar modern görüş olduğunu söylememize gerek yoktur.

Sokrates'in ahlâkı, ahlâkî davranışlarda zihinsel, entelektüel öğeyi vurgulaması bakımından "entelektüalist" bir ahlâktır. Felsefe tarihinde ahlâk konusunda böyle bir görüşün savunulması "ahlâkî entelektüalizm" olarak adlandırılır. Bu görüşün karşısında olan ve ahlâkî davranışlarda önemli, birincil olanın irade olduğunu savunan görüşe ise "ahlâkî iradecilik (volontarizm)" adı verilir.

3

Sokrates'in Duruşması ve Ölümü



"TANRI BENİ KENDİMİ VE BAŞKALARINI İNCELEMEK, SINAMAK İÇİN FİLOZOFLUKLA GÖREVLENDİRDİĞİNDEN ÖLÜM YA DA BAŞKA BİR ŞEY KORKUSUYLA İŞİMİ BIRAKIP NASIL KAÇARDIM?"

Sokrates, *Sokrates'in Savunması*, 28 e.

"ÖLECEĞİM DİYE ÖFKELENMİYORUM; ÇÜNKÜ ÖLÜMDEN SONRA BİR ŞEYİN OLDUĞUNA KUVVETLE UMUDUM VAR."

Sokrates, *Phaidon*, 63, c.

Claude Dufresnoy'ın İtalya'da Uffizi Müzesi'nde bulunan tablosunda Sokrates baldıran zehirini içerken.

Bu bölümde Sokrates'in ünlü duruşmasını, ahlâksızlık ve dinsizlik suçlaması ile mahkemeye verilip yargılanmasını ve idama mahkûm edilmesini ele alacağız. Bu olayın belli başlı safhaları ile Sokrates'in mahkemede yaptığı savunmayı, hayatının son gününü hapiste nasıl geçirdiğini Platon'un *Sokrates'in Savunması*'ndan ve *Phaidon* adlı diyalogundan biliyoruz. Ksenophon da onun mahkemede yaptığı savunma hakkında bize bilgi vermektedir.

Sokrates, Atina gençlerini ayartmak veya Atina gençliğinin ahlâkını bozmak ve Atina devletinin, sitesinin Tanrılarına inanmamak, onların yerine yenilerini koymakla yani kısaca ahlâksızlık ve dinsizlikle veya tanrıtanımazlıkla suçlanmıştır. Suçlamayı resmi olarak yapanlar Meletos adlı bir şairle Anytos adlı bir derici ve Lykon diye bir hatiptir. Suçlama, Peloponnes Savaşı'nın büyük bir acı ve yıkım yaratarak Atina'nın mağlubiyeti ile sonuçlanıp 404'de Sparta yanlısı oligarşi partisinin başa geçerek, aralarında Sokrates'in öğrencisi olan Kritias'ın da bulunduğu otuz kişiden meydana gelen hükümetin kısa bir süre içinde Atina'nın ileri gelen ve demokrasiyi desteklediği bilinen 1500 yurttaşını ölüme göndermesi üzerine ayaklanan Atina halkının de-

mokrasi taraftarlarını yeniden başa geçirmesinin ardından yapılmıştır. Aslında Atina halkının filozoflara dinsizlik veya tanrıtanımazlık suçlamasını yöneltmesi yeni değildir. Aynı suçlamaya Anaksagoras ve Protagoras da hedef olmuşlardır. Yeni olan, Atina'daki yeni toplumsal ortamdır; savaş içinde Atina nüfusunun üçte birini alıp götüren veba salgınını, Atina'nın gücünün ve zenginliğinin kaynağı olan güçlü donanmasının ortadan kalkmasını, Perikles dönemi Atina'sının yaratmış olduğu imparatorluğun çöküşünü, Atina topraklarının işgalini, savaş sonunda oligarşinin başa geçişini ve altı ay gibi kısa bir süre içinde gerçekleştirdiği inanılmaz tedhiş hareketini, bunu takip eden iç savaşı yaşayan insanların içinde bulundukları yeni ortam.

Aslına bakılırsa Sokrates'e yapılan suçlama da yeni değildir. Atinalı ünlü komedi ve hiciv yazarı Aristophanes Sokrates'in duruşmasının yapılacağı 399 yılından tam yirmi dört yıl önce, 423'de ilk kez sahneye koyduğu ve Sokrates'i en kaba çizgiler altında gülünçleştirmeye çalıştığı *Bulutlar* adlı oyununda aşağı yukarı aynı suçlamayı yapmıştı: Sokrates Tanrıları işin içine karıştırmak ihtiyacını duymaksızın doğa olayları hakkında açıklamalar vermektedir. Örneğin yağmuru ve fırtınaları Zeus'un eylemiyle değil, bulutların sıkışması ve gevşemesi ile açıklamaktadır. O halde o bir tanrıtanımazdır. İkinci olarak Sokrates, mahkemeler önünde en zayıf davaları en güçlü kılma imkânını sağlayan bir bilgiyi öğretmektedir; böylece insanların, özellikle gençlerin işlemiş oldukları büyük suçların, örneğin zinanın cezasız kalmasına, oğulların babalarına karşı gelmelerine, hattâ onları dövmelerine yol açmaktadır. Kısaca gençleri ahlâksızlığa teşvik etmektedir. Hattâ Aristophanes Sokrates'in sonunu da görmüş gibidir; belki bu sonun gerçekleşmesine bu eseriyle kendisi de katkıda bulunmuştur. Çünkü *Bulutlar*'ın sonunda Sokrates'in ahlâksızca fikirlerinden, gençleri kötü yola sürüklemesinden zarar gören, dinsizce sözlerine karşı büyük öfke duyan oyunun baş kahramanı Strepsiades Sokrates'in ve tilmizlerinin bulunduğu evi ateşe verir.

Sokrates'in halk mahkemesi önünde yaptığı savunma esas olarak üç bölümden meydana gelmektedir: Suçlamanın kendisi, suçlama-

nın nedenleri hakkında Sokrates'in getirdiği açıklamalar ve nihayet suçlamaya karşı yaptığı savunma.

Sokrates suçlamanın nedeni olarak birkaç şeyden söz etmektedir ki, onlar arasında en önemlisini şu şekilde özetlemek mümkündür: *Felsefe, rahatsız edicidir.* Sokrates'in anladığı ve yapmaya çalıştığı şekliyle felsefe, özellikle rahatsız edicidir. Sokrates felsefeden erdem ve Tanrılar, hayat ve ölüm üzerine konuşmayı anlamaktadır. Başka deyişle o ahlâk, siyaset ve din üzerine bir konuşmadır. Gökyüzünde veya yer altında olup biten şeyleri bilmeye çalışmak, onlar üzerinde konuşmak da önemli olabilir. Ancak insanı bekleyen birinci görev Delphoi Tanrı'sının da söylediği gibi insanın "kendini bilmesi"dir. Oysa insanın kendisi hakkında hemen hemen hiç bilgisi yoktur.

Delphoi kâhini Sokrates'in insanların en bilgesi olduğunu söylerken, daha önce işaret edildiği gibi, Sokrates'e göre kendisinin diğer insanlardan daha çok şey bilmesine değil, herhalde onların insan ve insanî şeyler hakkında hiçbir şey bilmeyip bildiklerini zannetmelerine karşılık kendisinin bunun farkında ve bilincinde olmasına işaret etmektedir. Sokrates insan, ruh, hayat, ölüm, erdem vs. üzerine Atina'nın önde gelen ve bilge geçinen insanlarını, önemli devlet adamlarını, şairlerini, tragedya ve komedya yazarlarını sorguya çekip, sorgulaması esnasında onların bilgisizliklerini ortaya koydukça, onlar Sokrates'ten ölesiye, daha doğrusu öldüresiye nefret etmektedirler. Özellikle bu soruşturma herkesin, bu arada bilgiye en fazla meraklı gençlerin önünde aleni olarak yapıldığında, söz konusu "büyükler" ve "önemliler" uğradıkları küçük düşmenin acısını ve öfkesini daha fazla duymakta ve Sokrates'e daha da düşman kesilmektedirler. Bununla da kalmamaktadır. Sokrates'in tutumundan etkilenen bazı gençlerin kendileri onun soruşturma, sınama yöntemini taklit ederek başkalarını sıkıştırmakta ve bu durumda onların öfkesi daha da artmaktadır.

İşte Sokrates'e göre Atina'nın bilge geçinen siyasetçilerinin, şairlerinin, yazarlarının kendisine duydukları büyük öfkenin ve ona yöneltilmiş olan söz konusu suçlamanın asıl nedeni budur.

Peki Sokrates'in bu davranışını ve bu tutumunu değiştirmesi mümkün müdür?

Hayır, çünkü ona göre "araştırılmayan, soruşturulmayan bir hayat yaşanmaya değmez" (*Sokrates'in Savunması*, 38 a); çünkü canın, ruhun eğitimi en önemli şeydir, çünkü Sokrates'in içindeki kutsal ses, Daimon'u bunun onun misyonu olduğunu, görevinin Atinalıları sarsmak ve uyandırmak olduğunu söylemektedir. Sokrates Atina sitesinin, Atina devletinin başına Tanrı'nın tebelleş ettiği bir at sineğidir (*Sokrates'in Savunması*, 30 e vd.).

Böylece Sokrates'in konuşmasının son bölümüne, savunma bölümüne geçilir. Sokrates şüphesiz kendisinin ne tanrıtanımaz, ne de ahlâksız olduğunu düşünmektedir. Tanrıtanımaz değildir, çünkü diğer Atinalılar gibi dinsel ayinlere katılmakta, dinsel görevlerini yerine getirmekte, Tanrılara kurbanlar adamakta ve kestirmektedir. Tanrıtanımaz değildir, çünkü tanrısal varlıklar arasında sayılan Daimonlara inanmakta ve onlardan birinin, kendi kişisel Daimon'unun isteğini yerine getirmektedir. Tanrıtanımaz değildir, çünkü yalan söylememekte, kimseyi kandırmamakta, dürüst bir hayat sürmektedir. Aynı şekilde Sokrates, gençliği ayarttığı ve onların ahlâkını bozduğu kanaatinde de değildir. Çünkü zengin olmadığı gibi para peşinde de koşmamaktadır. Sofistler gibi verdiği dersler karşılığında ücret almamaktadır. Hattâ yaptığı şey ders vermek bile değildir. Zengin yoksul demeden kim konuşmak istiyorsa onunla konuşmakta, kimseyi geri çevirmemektedir. O herkesin bildiği gibi Atina sitesinin kendisine verdiği görevleri yerine getirmiş, birçok muharebeye katılmış, muharebelerde düşmana karşı cesurca direnmiş, kamu görevinde bulunduğu sırada dürüst, namuslu insanlara karşı yapılan kanun dışı ve haksız fiillere katılmamıştır.

Sokrates'in davası çok tartışılmıştır. Acaba onun öldürülmesinin gerçek nedenleri neydi? Olayda başka bazı nedenler, örneğin politik nedenlerin de bir rolü olmamış mıdır? Bu konuda bazı ipuçlarının olduğu bir vakıadır. Sokrates'in demokrasi aşığı bir adam olmadığı bilinmekteydi. Halk mahkemesi yargıçlarının, halk meclisi üyelerinin kura usulü ile seçilmesine karşı olduğunu her yanda söylemekteydi.

Yönetimin güç bir bilim olduğunu, bundan dolayı küçük ve yetkili bir gruba verilmesi gerektiğini, halk meclislerinin almış oldukları kararların tamamen tesadüfün ürünü olduğunu yine hiç çekinmeden ilan ediyordu. Hattâ bir defasında demokrasinin bir tür tiranlık olduğunu söylemişti (Bonnard, *Civilisation Grecque*, 280).

Şüphesiz Sokrates'in bu tür sözleri ve görüşleri, Atina demokrasisinin kendilerine geniş maddi ve manevi imkânlar sağladığı halk kitleleri tarafından hoş karşılanmamaktaydı. Öte yandan Sokrates'in deyim yerindeyse aristokratik öğretisinin somut ürünleri olan Alkibiades ve Kritias'ın siteye vermiş oldukları büyük zarar ve tahribat da ona karşı duyulan olumsuz duyguları arttırmış olmalıdır. Alkibiades güzel vaatlerle sonuçları Atina için mahvedici olmuş olan Sicilya seferine Atinalıları sürüklemiş, daha sonra görevden alınmak istenince düşmanın saflarına geçmiş, deha ve kabiliyetinin bütün imkânlarını vatanının yok edilişine katkıda bulunmak üzere Spartalılar ve Perslerin hizmetine koşmuştur. Kritias ise daha önce de işaret ettiğimiz gibi Atina'nın düşmanları olan Spartalıların yardımıyla başa getirilen oligarşinin bir üyesi olmuş, bu yönetimin diktatörce işlemiş olduğu cinayetlerin başlıca sorumlusu olarak görülmüştür. Kritias'ın başını çektiği Otuzlar Hükümeti'nin zorbalığını yıkarak başa geçen demokratik partinin taraftarlarının gerek genel olarak demokrasi karşıtı, hattâ düşmanı olan söz ve fikirlerinden, gerekse iki ahlâksız öğrencisinin Atina'nın başına getirdiği felâketlerden ötürü Sokrates'e diş bilemeleri anlaşılabilir bir şeydir.

Öte yandan söz konusu iki suçlamayı tamamen iftira diye nitelendirmek mümkün müydü? Onlarda belli ölçüde bir doğruluk payı yok muydu? Bu sorunun da cevabı kolay değildir. Bu suçlamalar bütünüyle haksızdı, ancak bir başka açıdan tam öyle değildi. Sokrates'in bir tanrıtanımaz olmadığı, hattâ belki tarihin görmüş olduğu en derin dindar zihniyetli biri olduğu muhakkaktır. Öte yandan onun Atina'nın geleneksel Tanrılarına ve bu Tanrılar hakkındaki geleneksel anlayışlarına inanmadığı da kesindir. Evet, Sokrates bu Tanrılara geleneksel olarak gösterilen saygı biçimlerine, tapınmalara, ayinlere katılmaktay-

dı, onlar hakkında eleştirici bir dil kullanmamaya dikkat etmekteydi. Ancak doğrusu onların herhangi bir değeri olduğuna da inanmamaktaydı. *Euthyphron* diyalogunda şairlerin, sanatçıların Tanrılar hakkında söyledikleri şeylerin tümünü masal olarak nitelemektedir (6 b-c). O bir korkak veya rahatına düşkün (konformist) biri olduğu için değil, esas meselesi olmadığı için bu geleneksel ibadet ve merasim biçimlerine karşı çıkmamakta, onlar hakkında saygılı bir dil kullanmaya devam etmekteydi.

Öte yandan Sokrates'in hayatı boyunca kendisini yönlendirdiğini söylediği ve bu duruşmasında da emirlerine uyduğunu açıkça belirttiği Daimon'unun da geleneksel Yunan dinsel anlayışına ne kadar uyduğu tartışmalıdır. Daimon'un Sokrates'te kutsal bir varlık olduğu açıksa da dinsel, tanrısal bir varlık olduğu o kadar net değildir. O daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi bazı yazarlar tarafından Kant'ın vicdan'ına benzetılmıştır. Sokrates'te Daimon'un işlevinin dinsel değil, ahlâkî olduğu ise hemen hemen kesindir. O Sokrates'e neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğini göstermekte, onu doğru davranışa yönlendirmekte, yanlış davranışlarda bulunmaktan engellemektedir.

Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi Sokrates'in tek bir Tanrı mı kabul ettiği, yoksa geleneksel Yunan çoktanrıcılığını mı devam ettirdiği de belirsizdir. Yukarda sözünü ettiğimiz savunmasında bazen çoğul olarak Tanrılardan, bazen tek bir Tanrı'dan söz etmektedir. Aslında bu belirsizliğin ve bu konuşma biçiminin onun döneminin genel özelliği olduğunu da biliyoruz. Platon ve Aristoteles de bazen Tanrılardan, bazen tek bir Tanrı'dan söz edeceklerdir. Bu dönemde tek tanrı anlayışına epeyi yaklaşılmış olmasına, hiç olmazsa bazı düşünürlerin, filozofların tek bir Tanrı anlayışını açıkça kabul eder gibi görünmelerine karşılık Tanrıların çokluğu görüşü en azından biçimsel, sözel olarak devam etmektedir. Fakat evrenin yaratıcısı veya düzenleyicisi, onun varlığının devam ettiricisi, akıl ve bilinç sahibi, adil, kudretli, iyi vb. bir Tanrı fikri gitgide ağırlık kazanmakta, bu anlayış diğer Tanrıları artık göz önüne alınmaya değmeyecek kadar aşağı bir düzeye in-

dirmektedir. Sokrates'in bu eğilim içinde yer alan, hattâ bu eğilime en büyük ivmeyi kazandıran bir insan olduğu muhakkaktır.

Şimdi bütün bunlar ele alındığında, Atina'nın geleneksel dinsel çevreleri tarafından Sokrates'e yöneltilen tanrıtanımazlık suçlamasının bir anlamda ve ölçüde ciddi bir yanı, haklı bir yanı olduğunu da kabul etmek zorundayız. Hattâ belki şunu bile söyleyebiliriz ki; Sokrates geleneksel Yunanlı muhafazakâr dindar birinin anladığı anlamda herhalde bir dindar değildi, tanrıtanımazdı.

Peki ahlâk bozuculuğu suçlaması? Bu konuda söyleyeceğimiz de aşağı yukarı bir önceki konuda söylediğimizin paralelinde olacaktır. Sokrates kesinlikle ahlâk felsefesinin kurucusudur ve ahlâk felsefesi alanında da belli bir görüşün, ahlâkî entellektüalizmin ilk ve en önemli temsilcisidir. Hattâ onun felsefe tarihi bakımından en büyük öneminin bir ahlâk bilimi yaratma konusundaki çabalarında yattığı bile söylenebilir. Öte yandan Sokrates'in yine ünlü Yunan şairlerinin veya eski bilgilerinin yarattığı geleneksel ahlâka, dinsel kaynaklı, babadan atadan gelme ahlâk buyruklarına fazla saygı göstermediğini kabul etmek gerekir. Sokrates "hiçbir şey bilmediğini "söylerken muhtemelen bu geleneksel Yunan ahlâkının aslında herhangi bir bilgi değeri olmayan bir şey olduğunu kastediyordu. Ama ona göre bu bilgisizlikten malûl olan yalnız kendisi değildi. Diğerleri de ahlâk konusunda hiçbir şey bilmemekteydiler. Ünlü kumandanlar, askerler cesaretin ne olduğunu bilmiyorlardı; ünlü din adamları, rahipler dindarlığın ne olduğunu bilmiyorlardı. Eski ahlâk iflas etmişti, Sofistlerin açmış olduğu aydınlanmacı yeni çağın, akıl ve eleştiri çağının karşısında tutunamıyordu. Kendisine yöneltilen eleştirilere cevap veremiyor, hücumları savuşturamıyordu. Sokrates de kendi payına Sofistlerin açmış oldukları bu yeni eleştiri çağını devam ettiriyordu.

Sonuç olarak Sokrates'in eski ahlâka açılan bu savaşa kendi tarzında katılması ve kendi payına yeni bir ahlâkın temellerini atmaya çalışması bakımından yaptığı şeyin bir ahlâk yıkıcılığı olduğu, gençlerin ahlâkını bozmak olduğunu söylemekte de bir gerçek payı vardı. Şüphesiz tarihin görmüş olduğu en dindar zihniyetli ve ahlâkî

kaygıları en yüksek birinin dinsizlik ve ahlâksızlık suçlaması ile idama mahkûm edilmesinde acıklı veya ironik bir şey vardır. Ama Lange'nin haklı olarak belirttiği gibi çarmıha gerilenler veya diri diri yakılanlar her zaman serbest düşünürler değil, inançlı reformcular olmuştur (Lange, *I*, 73).

4

Küçük Sokratesçi Okullar



"ANTİSTHENES'İN TARAFTARLARI [YANİ KİNİKLER], ÖZÜ TANIMLAMANIN MÜMKÜN OLMADIĞINI... BİR ŞEYİN SADECE NE TÜR BİR ŞEY OLDUĞUNU SÖYLEMENİN MÜMKÜN OLDUĞUNU İLERİ SÜRÜYORLAR."

Aristoteles, *Metafizik*, 1043 b 25-27

"İSKENDER OLMASAYDIM, DİOGENES OLMAK İSTERDİM."

Büyük İskender, W. Durant, *Life of Greece*, s.507

"HAZ KARŞISINDA YOKSULLUĞUN VE ZENGİNLİĞİN ÖNEMİ YOKTUR: ÇÜNKÜ ZENGİNLER YOKSULLARDAN FARKLI BİÇİMDE HAZ ALMAZLAR."

Kirene okulu, *DL*. II, 94

Roma'da Villa Albani'de bir duvar freskinde Büyük İskender, fıçısının içinde Diogenes'in yanında tasvir ediliyor.

Sokrates'in ölümü ile İÖ. 4. yüzyıla geçiyoruz. Bu, İlkçağ dünyasının en büyük iki filozofu olan Platon'la Aristoteles'in yüzyılıdır. Platon, Sokrates'in öğrencisi ve eserlerinde onun adını ölümsüzleştiren kişidir. O, kavram felsefesiyle, asıl var olan gerçeklikler olarak gayrımaddi nitelikteki İdeaları kabul eden idealizmiyle Sokrates'in gerçek anlamda öğrencisidir. Sokrates'le ilgili olarak Platon'un büyük hayranlık ve coşkusunu paylaşmamakla birlikte Aristoteles de kavram felsefesini devam ettirecek, üzerinde önemli birtakım düzeltmeler yapmayı gerekli görmekle birlikte Platoncu idealizmi de koruyacak, belki bütün bunlardan daha da önemli olmak üzere Sokratesçi erekbilimciliği en son sınırlarına götürecektir. Böylece gerek Platon gerekse Aristoteles felsefe tarihçileri tarafından doğru ve haklı olarak *Büyük Sokratesçiler* olarak adlandırılmaktadırlar.

Ancak bu yüzyılda Platon gibi yine Sokrates'in yakın çevresinden olup kendilerini Sokrates'in dostları olarak adlandıran başka bazı düşünürler vardır ki, bunlar felsefe tarihçileri tarafından *Küçük Sokratesçiler* ve onların kurmuş oldukları felsefe okulları da Küçük Sokratesçi okullar olarak nitelendirilir. Bu okullardan ikisi, özellikle Aristoteles sonrası

felsefede, yani Helenistik ve Roma döneminde ortaya çıkacak ve felsefi düşünce dünyasında hâkim olacak iki okulun, Epikuros ve Stoa okullarının düşünsel kaynakları ve ataları olmaları bakımından büyük önem taşırlar. Bunlar Antistenes'in kurduğu kinik okulla Aristippos'un kurduğu Kirene okuludur. Bu iki önemli okulla yine Sokrates'ten esinlenen Euklides tarafından kurulmuş olan Megara Okulu ve Sokrates'in bir başka sevdiği öğrencisi olan Phaidon tarafından kurulmuş olan Elis-Eretria Okulu da bazı görüşleriyle Sokrates'in devamı sayılabilirler. Fakat bu okullarla Sokrates arasında bazı önemli farklar da vardır. Bunlar aynı zamanda ve hattâ büyük ölçüde Sofistlerden, özellikle Protagoras ve Gorgias'tan etkilenmişlerdir. Öte yandan bu okullarda Sokrates-öncesi döneme ait filozoflara, özellikle Parmenides ve Herakleitos'a geri giden bazı önemli etkilerin varlığını da gözlemlemek mümkündür.

EUKLİDES VE MEGARA OKULU

Küçük Sokratesçi okullar içinde ilk ele alacağımız, Megara Okulu'dur. Bu okulun kurucusu Sokrates'in en eski ve sadık arkadaşlarından biri olan Megara'lı Euklides'tir (bu Euklides'i bir sonraki yüzyılda yaşamış, ünlü *Elementler* kitabının yazarı ve uzay geometrimizin kurucusu olan Euklides'le karıştırmamalıyız). Euklides'in Sokrates'in duruşması ve ölümünde hazır bulunduğu anlaşılmaktadır. Sokrates'in ölümünden sonra, aralarında Platon'un da bulunduğu öğrencileri kendilerinin de başına benzeri bir tehlikenin geleceği korkusuyla Atina'yı bir süreliğine terk ettiklerinde, onları memleketi olan Megara'da karşılayacak ve burada misafir edecek olan bu Euklides'tir.

Euklides yaş bakımından Sokrates'ten çok genç değildir; ancak onun ölümünden sonra daha uzun bir zaman yaşamış, Megara'da kurduğu felsefe okulu da İÖ. 4. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Euklides'ten sonra bu okulun önemli simaları arasında Milet'li Eubilides, İasos'lu Diodoros Kronos ve yine Euklides'le aynı şehirden olan Stilpon'un adları geçmektedir. Stoa okulunun kurucusu olan Kıbrıs'lı Zenon (bunu da Elea okuluna mensup Zenon'la karıştırmamak gerekir) Stilpon'un öğrencisi olacaktır.

Euklides'in öğretisinin temelini Elealılardan aldığı Parmenides'in Varlık'ını veya Var Olan'ını, Sokrates'ten öğrendiği İyilik veya İyi Olan'a özdeş kılması oluşturmaktadır. Sokrates'in İyi'si, tikel olan bütün iyi şeylerde değişmeyen, hep aynı kalan bir doğa, bir öz olması bakımından gerçekten Parmenides'in Varlık'ına veya Var Olan'ına benzemektedir. Euklides kendisine farklı adlarla işaret edilen, ancak gerçekte bir olan ve her zaman kendi kendisinin aynı olan değişmeyen Varlık'ı, İyi Olan'a özdeş kıldığı gibi farklı ve değişik erdemler görüntüsü altında aslında tek bir değişmeyen, kendi kendisinin aynı kalan Erdem olduğuna inanmaktadır.

Euklides'in bu görüşünün vardığı sonuç, Parmenides gibi, her türlü çokluğun, oluş ve yok oluşun, hareketin gerçekliğinin inkârı olmuştur. Ancak bu öğreti, Windelband'ın haklı olarak işaret ettiği gibi bizi ne bir ahlâkın yaratılması, ne de kuramsal bilgimizin zenginleştirilmesi konusunda verimli bir hareket noktasına götürebilirdi. Çünkü bu özdeşleştirme ile Parmenidesçi ilkenin soyut kısırlığı herhangi bir şekilde aşılmıyordu. Parmenides "Varlık, vardır" ve "Var olmayan var değildir" önermesinden başka herhangi bir şey söylemeyi bize yasaklamış olduğu gibi Euklides'in Parmenides'in ontolojik "Varlık"ını, Sokrates'in ahlâkî "İyi"sine özdeş kılmasından da içerikli bir ahlâk öğretisi çıkaramayız. Bunun sonucu ise yine Windelband'ın haklı olarak hatırlattığı şey, yani Megara Okulu'nun ahlâk felsefesi konusunda herhangi bir başarı gösterememiş olması olacaktır. Bu okulun mensupları arasında ahlâk felsefesi konusunda dişe dokunur görüşlere sahip olduğu görülen tek kişi olan Stilpon'un ise bu başarısını Kiniklere yaklaşmasına ve onların ahlâk konusundaki öğretilerini paylaşmasına borçlu olduğunu söylemek gerekir (Windelband, *Geschichte der Abendlandischen Philosophie*, 102).

Aristoteles, *Metafizik*'inde Megara Okulu'na mensup filozofları, kuvveyi inkâr etmeleri, onu fiile indirgemeleri ve böylece kuvve ve fiilin bir ve aynı şey olduğunu ileri sürmelerinden ötürü eleştirir (*Metafizik*, 1046 b 29). Aristoteles'in metafizik ve fiziğinin en orijinal görüşlerinden biri olan kuvve-fiil öğretisini ona ayıracağımız bölümde

geniş olarak ele alacağız. Burada Megara Okulu'nun bu konudaki görüşü ve Aristoteles'in onlara yöneltti̇ği bu eleştiri ile ilgili olarak ve bir ön hazırlık olması ölçüsünde konuyu biraz açalım:

Anlaşıldığına göre Megaralılar Parmenides'in oluş ve yok oluşun, hareketin var olmadığı görüşünü kabul ettikleri için imkânın veya kuvvenin varlığını reddetmişlerdir. Bunun için onların çelişmezlik ilkesinden hareket ettikleri görülmektedir.

Bilindiği gibi çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesinin bir başka ifadesi veya onun sonucu olan bir ilkedir. Aristoteles'in terimleri ile ifade edersek bu ilke, bir özneye hem bir şeyin veya yüklemin, hem de onun zıddı olan bir başka şeyin veya yüklemin yüklenmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Eğer insanın ölümlü olduğunu söylüyorsak, aynı zamanda onun ölümsüz olduğunu söylememiz bir çelişkidir.

Megaralılar bu ilkenin sadece *geçmiş ve şimdi* için değil, *gelecekteki olaylar* için de geçerli olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre iki gelecekten ancak biri mümkündür ve o, kendisinin zıddı olan şeyi çelişiği olarak dışarıda bırakır. Örneğin acaba yarın hava nasıl olacaktır? Ya açık olacaktır veya kapalı. Eğer yarın hava açık olacaksa, bunun zıddı olan şey, yani onun kapalı olması imkânsızdır. Öte yandan yukarda söylediğimiz gibi Megaralılara göre çelişmezlik ilkesi sadece dün ve bugün için değil, gelecek için, yani yarın için de geçerlidir. Çünkü doğru olan doğrudur, ezeli-ebedi olarak doğrudur. Yanlış olan da yanlıştır ve ezeli-ebedi olarak yanlıştır. Her şey ezeli-ebedi olarak belirlenmiştir.

O halde her şey ya zorunlu veya imkânsızdır. Biz bugün yarın havanın nasıl olacağını bilmediğimiz, elimizde onunla ilgili yeterli bilgi olmadığı için bu iki şıktan ikisini de *mümkün* görebiliriz. Ancak bu "imkân", sadece *bizim zihnimizdedir*, *eşyanın kendisinde değildir*. Eşyanın kendisi bakımından aslında yarın havanın nasıl olacağı belirlenmiştir, zorunlu olarak belirlidir. Eğer eşyanın kendisi bakımından belirlenmiş olması itibariyle yarın hava açık olacaksa, onun açık olması *zorunlu*dur. Onun açık olmasının zorunlu olması demek ise, kapalı olmasının *imkânsız* olması demektir. O halde sonuç olarak eşyanın kendi-

sinde imkân veya mümkün olan bir şey yoktur. Başka deyişle var olan (yarınki açık hava) ile var olmayan (yarınki kapalı hava) arasında hiçbir geçiş, hiçbir ara varlık veya ara durum söz konusu değildir.

Aristotelesçi kavramlarla ifade edersek, Megaralılar kuvve, yani imkânla fiilin, yani gerçekleşmenin veya gerçekleşmiş olanın bir ve aynı şey olduğunu söylemektedirler. Bununla da oluşun ve hareketin imkânını ortadan kaldırmaktadırlar. Hem Kiniklere ait alt bölümde değineceğimiz hem de tümünü Aristoteles'e ayırdığımız üçüncü ciltte daha geniş olarak ele alacağımız gibi gerçekten de Aristoteles, oluşu ve hareketi mümkün kılmak ve açıklayabilmek için imkân veya kuvveyle fiili ayırmak ihtiyacını duyacak, imkân veya kuvve olarak varlıkla gerçekleşme veya fiil olarak varlığı birbirinden ayıracak ve oluşu de imkândan gerçekleşmeye, kuvveden fiile bir geçiş süreci olarak tanımlayacaktır.

Üzerinde durduğumuz geleceğin belirlenmiş olup olmadığı konusunda ise Aristoteles, Megaralıların tersine, geleceğin henüz *belirlenmemiş* olduğunu ileri sürecektir. Bu konuyu ele aldığı *Önermeler Üzerine*'nin (*Peri Hermeneias*) Dokuzuncu Bölümü'nde doğru ve yanlışın şeylere uygun düşmek ve düşmemek anlamına geldiğini, onların bundan dolayı mümkünlerle değil ister şu andaki, ister geçmişteki gerçek olanla ilgili olduğunu ve belirsiz olan söz konusu olduğunda *çelişmezlik ilkesinin kendisinin de belirsiz* olduğunu, mutlak olmadığını söyleyecek ve böylece gelecekteki olayların bu anlamda ne zorunlu, ne imkânsız olmayıp sadece *olumsal* olduğunu ileri sürecektir.

Megara Okulu'na mensup diğer bir filozof olan Diodoros Kronos'un kuvve veya imkânla fiilin özdeşliği konusunda aynı yönde ve aynı amaçla şu argümanı ortaya attığını görüyoruz: Mümkün olan, imkânsız olamaz. Şimdi iki çelişikten biri fiilen gerçekleştiğinde diğeri imkânsızdır. O halde imkânsız olan eğer daha önce mümkün olmuş olsaydı, imkânsızın mümkünden çıkması gerekirdi. Demek ki o daha önce mümkün değildi ve sadece gerçekleşmiş olan, mümkündür. Bunu daha somut bir biçimde ifade etmek gerekirse, "Dünya mevcuttur" ve "Dünya mevcut değildir" önermeleri, iki çelişik önermedir. Ama dün-

ya önümüzde, fiilen mevcuttur. O halde dünyanın mevcut olmaması imkânsızdır. Eğer dünyanın mevcut olmaması geçmişte mümkün olsaydı, bir imkânın imkânsızlığa dönüşmüş olması gerekirdi. Ama bu olamaz. O halde dünyanın mevcut olmaması hiçbir zaman mümkün değildi (Copleston, 117).

Diodoros Kronos, Elea'lı Zenon'un hareketin saçmalığı, dolayısıyla imkânsızlığını kanıtlamaya yönelik güçlüklerine veya *aporie*'lerine de katkıda bulunmaya çalışmıştır. Ona izafe edilen aporie'lerden biri, buğday tanesi aporie'sidir: Bir buğday tanesi, küme değildir. İki buğday tanesi de küme değildir. Peki onlar ne zaman bir küme oluştururlar? Burada kanıtlanmak istenen daha önce Zenon'da olduğu gibi çokluğu kabul etmenin bizi saçma sonuçlara götüreceğidir. Zenon'un buna benzeyen aporie'si hatırlanacağı gibi yere tek tek bırakılan darı tanelerinin bir ses meydana getirmediği, ancak bir avuç darı tanesi yere atıldığında sesin meydana geldiği, böylece tek tek bir ses meydana getirmeyen şeylerin birlikte bir ses meydana getirmesi saçmalığı veya paradoksu ile ilgili aporie idi.

Megaralılar bu tür Zenon paradoksları kadar ciddi ve önemli olmasalar da yine belli bir değere sahip olan, çünkü oluş ve yok oluşu, çokluğu kabul etmekte var olan ciddi güçlüklere dikkat çeken akıl yürütmeler veya argümanlar yanında daha çok kelime oyunlarına ve aldatmalara dayanan *eristik* türden kanıtlamalar da ortaya atmışlardır. Bunlar arasında en ünlüleri Giritli, Kel, Boynuzlu diye bilinen eristik akıl yürütmelerdir. Bir fikir vermek üzere sonuncuyu zikredelim: "Kaybetmediğimiz şeye sahibiz. Boynuzlarımızı kaybetmedik. O halde boynuzlarımız vardır."

Yukarda işaret ettiğimiz gibi Euklides'in ölümünden sonra onun yerine geçen parlak öğrencisi Stilpon Megara Okulu'nu gitgide daha fazla Kinik Okulu'na yaklaştırır. Bunun sonucunda Stilpon bilgeliğin, metafizik spekülasyonlarda bulunmadığı, bireyi dış faktörlere bağlı olmaktan kurtaracak basit hayatta yattığı görüşünü savunur. Bunu güzel bir şekilde ifade eden bir hikâye şudur: Megara yağmalandığında Stilpon'a ne kadar çok şeyini kaybettiği sorulur. Cevabı hiçbir

şeyini kaybetmediğidir. Çünkü o zaten bilgiden başka hiçbir şeye sahip olmamıştır. Bilgisini ise kimse elinden almamıştır. Stoa okulunun kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'un Stilpon'un öğrencisi olması tarihin garip bir cilvesidir. Çünkü böylece Megara Okulu manevi olarak bir Zenon'la (Elea'lı Zenon) başlayıp bir başka Zenon'la (Kıbrıs'lı Zenon) sona ermiş olmaktadır.

ANTİSTHENES VE KİNİK OKUL

Nasıl Sokrates'in bilginin erdem olduğu ve eylemi belirlediği, eylemin değerini belirlediği görüşü Platon'un düşüncelerini oluşturmuşsa; asıl olanın eylem olduğu ve bilginin değerini veren şeyin eyleme kılavuzluk etmesi olduğu görüşü de diğer iki küçük Sokratesçi okulu, Kinikler ve Kirenelileri ortaya çıkarmıştır. Bu iki okulda ortak olan en önemli özellik, kuramsal bilgiye karşı gösterdikleri kayıtsızlık ve küçümseme ile felsefeyi bir yaşam sanatına dönüştürme yönündeki kararlılıklarıdır.

Kinik okulun kurucusu da yine Sokrates'in bir öğrencisi olmuş olan Antisthenes'tir. Ancak bu okulun tüm Yunan dünyasında popüler olmasını sağlayan, ünlü Sinop'lu Diogenes olmuştur. Okulun diğer önemli mensupları arasında ise Thebai'li Kratos ile onun karısı Hipparkhia ve kayın biraderi Metrokles'in adları geçmektedir.

Antisthenes de Aristoteles gibi Atina yurttaşı değildir. Yalnız ondan farklı olarak Atinalı bir babayla Trakyalı köle bir kadından İÖ. 444'te doğmuştur. Önceleri Sofist Gorgias'ın öğrencisi olmuş, ancak Sokrates'i tanıdıktan sonra onun ateşli bir hayranı ve öğrencisine dönüşmüştür. Sokrates'in ölümünden sonra safkan Atinalı olmayan kişilere tahsis edilen Kynosargues gimnazyumunda kendi okulunu kurmuştur. Okulun adı olan *Kinik* kelimesinin, ders verdiği bu yerden veya bu okulun mensuplarının seçmiş oldukları hayat tarzından ileri geldiği düşünülmektedir. Özellikle Diogenes tarafından önerilen ve pratiğe geçirilen bu hayat tarzı, uygarlık ve kültüre düşman olan ve adeta hayvanların doğal hayat tarzının taklit edilmesiyle gerçekleştirilmeye çalışılan "köpeksi" bir hayat tarzıdır.

Antisthenes oldukça uzun bir ömür sürerek İÖ. 365 yılında ölmüştür. Eserleri ile ilgili verilen listelerden çok sayıda yazı kaleme almış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu eserlerden az sayıda fragment –kendisinden yüz sene önce yaşamış olan Herakleitos'un öğretisi hakkındaki fragmentlerin ancak onda biri kadarı– zamanımıza kalmıştır.

Antisthenes doğa felsefesiyle ilgili sorunlara ilgi göstermemiştir. Ama ahlâkın yanı sıra mantıkla ilgili konularda da bazı görüşler ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Aristoteles eserlerinde Antisthenes'ten nadiren söz etmektedir. Bunlarda da onun hakkında pek olumlu şeyler düşünmediğini görmekteyiz.

Aristoteles'in verdiği bilgilerden Antisthenes'in Yunan dünyasının ilk bilinçli adcısı (nominalist) olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce Sofistlerin, özellikle Protagoras'ın, bilginin konusu ve niteliği hakkındaki görüşünden ötürü bir adcı olarak adlandırılması gerektiğini görmüştük. Çünkü Protagoras, daha önce gördüğümüz gibi, bir duyumcu idi. Dolayısıyla var olan şeylerin duyusal bireysel varlıklar olduğunu ve onlar hakkında ancak duyusal, bireysel ve tikel algılara sahip olduğumuzu ileri sürmekteydi. Şüphesiz onun bu görüşünün mantıksal sonucu adcılık olmak zorundaydı. Ancak Antisthenes'te böyle bir çıkarıma ihtiyacımız olmaksızın açık ve kararlı bir adcılığın varlığıyla karşılaşmaktayız. Bu konuda onun kaynaklarda zikredilen sözü çok ünlüdür: "Bir at görüyorum, ama atı görmüyorum."

O halde, Antisthenes tümellerin varlığını reddetmektedir. Gerçekten de ona göre var olan şeyler ancak bireysel, tikel şeylerdir. Kavramlar veya tümeller hiçbir şeye karşılık olmayan zihinsel şeyler, zihnin veya düşüncenin ürünü olan uydurmalardır. Birçok attâ ortak olan öğe, Platon'un zannettiği veya iddia ettiği gibi bütün atların kendisinden pay aldıkları bir tümel değil, sadece onların *ad*ıdır.

Bu görüşünün bir sonucu olarak Antisthenes, bireysel varlıklar hakkında hiçbir genel ifadede bulunamayacağımızı, onları sadece birbirleriyle karşılaştırabileceğimizi söylemektedir. Aristoteles *Metafizik*'te Antisthenes'in bu görüşünü son derecede öz olarak şöyle ifade etmektedir:

> "Antisthenes'in taraftarları özü tanımlamanın mümkün olmadığını, çünkü böylece yapılan tanımın aslında boş bir söz olduğunu, bir şeyin sadece ne tür bir şey olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ileri sürüyorlar. Böylece örneğin onlara göre gümüşün ne olduğunu değil, sadece kalaya benzer olduğunu söylemek mümkündür" (*Metafizik*, 1043 b 25 vd).

Antisthenes ve okulunun adcılığı Aristoteles'in onlara izafe ettiği başka görüşleriyle uyum içindedir. Bu görüş "her varlığa ancak kendisinin yüklem olarak yüklenebileceği" görüşüdür. Başka deyişle Antisthenes bir yüklemin ancak tek bir özne hakkında tasdik edilebileceğini ileri sürmektedir (*Metafizik*, 1024 b 32). Bu şu demektir: Biz "A, A'dır" tarzında özdeşlik önermelerinden başka önermeler kuramayız. Çünkü eğer "A, B'dir" dersek A hakkında ondan başka bir şeyi tasdik etmiş oluruz. Bu sözümüz ise A nın A olmadığını söylememiz, yani çelişkiye düşmemiz demektir. O halde sadece A nın A olduğunu söylemek, yani bir şeyi ancak kendisi hakkında tasdik etmek mümkündür.

Aristoteles Antisthenes'in bir yüklemin ancak tek bir özne hakkında tasdik edilmesinin mümkün olduğu yönündeki bu görüşünden onun "çelişkinin mevcut olmadığı ve hemen hemen hiçbir şeyin yanlış olmadığı sonucunu çıkardığını" söylemektedir (*Metafizik*, 1024 b 34). Gerçekten de mantıksal atomculuk olarak nitelendirilen bu görüşten Antisthenes'in iki paradoksal sonuç çıkardığı (Antisthenes'in lakabı "paradoksologos"tur, yani "inanılmaz şeyler söyleyen kişi"dir) anlaşılmaktadır: 1) Birbirine zıt şeyler söylemek imkânsızdır veya çelişki mevcut değildir. Çünkü bir özne hakkında ancak tek bir beyan doğrudur. O halde onun hakkında konuşan iki kişi aynı şeyi söylemezler. Onlar eğer farklı şeyleri söylüyorlarsa bunun nedeni aynı şeyden söz etmemeleridir. 2) Hiçbir şey yanlış değildir. Çünkü özne ile ilgili olarak onun kendi tanımından başka bir şey beyan edilemez. Başka deyişle yanlış, nesne ile ilgili olmayan "başka düşünce"dir.

Burada ayrıca Antisthenes'in bir önceki küçük Sokratesçi okulun kurucusu Euklides gibi yine Elea Okulu'nun etkisi altında bulunduğunu ve onun ünlü "Varlık vardır" önermesini paylaştığını da görü-

yoruz. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Elealıların varlığın birliği görüşü, Varlık hakkında ondan başka bir şeyi, Varlık'ın kendisinin dışında başka bir şeyi kabul etmez. Parmenides'e göre Varlık hakkında onun var olduğundan başka hiçbir şeyi söylemek mümkün değildir. Hattâ Varlık hakkında, onun Bir olduğunu söylemek bile dar anlamda doğru değildir, ancak sözün gelişidir. Doğru olan, birliği, bir olmayı Varlık hakkında onun bir özelliği olarak tasdik etmek değil; Varlık'ın Bir Olan'a özdeş olduğunu, onunla aynı şey olduğunu söylemektir. Aslında burada bir özdeşlik önermesi söz konusudur. Bir veya Bir Olan, Varlık'ın diğer adından başka bir şey değildir.

Ancak daha önce Parmenides'le ilgili bölümde gördüğümüz gibi Parmenides'in bu önermesini mantıksal değil metafizik, ontolojik bir bakış açısından ortaya koymasına karşılık, Antisthenes'in aynı konuyu bir mantıkçı olarak ele almakta, onun üzerinde bir mantıkçı olarak konuşmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles, Antisthenes'in bu görüşüne şiddetle karşı çıkmakta ve özdeşlik önermelerinden başka önermelerin de mümkün ve doğru olduğunu savunmaktadır. Burada tartışmanın ne üzerinde cereyan ettiğini, gerisinde nelerin yattığını anlamak için tekrar şu içinden çıkılamaz varlık ve oluş meselesine dönmemiz ve bir önceki alt bölümde kuvve-fiil, imkân-gerçeklik konusunda verdiğimiz bilgileri burada biraz daha genişletmemiz gerekmektedir.

Aristotelesçi terminolojiyle ifade edersek, burada bütün mesele Parmenides'in varlığı, tek anlamlı (univoque) bir kavram olarak ele almasında yatmaktadır. Parmenides'e göre varlık, var olan bütün şeyler hakkında *bir ve aynı anlamda* ele alınması veya tasdik edilmesi gereken bir kavramdır. Başka deyişle, var olan bütün şeyler bir ve aynı anlamda var olmak zorundadırlar. Bu ise Parmenides'i varlığı bölünmez parçalanmaz, tıkız, ezeli-ebedi, hareketsiz, oluş ve yok oluşa tabi olmayan şey olarak ele almaya, dolayısıyla çokluğu reddetmeye götürmektedir. Çoğulcu materyalistlerin Parmenides'in varlığının bu özelliklerini kabul ettiklerini, ancak çokluğu, oluşu ve yok oluşu açıklayabilmek için tek bir noktada taviz verdiklerini, bunu da bu özelliğe sa-

hip varlığın sayısını çoklaştırmak, yani birden fazla varlığın varlığını kabul etmek suretiyle yaptıklarını görmüştük. Ancak ilerde göreceğimiz gibi Aristoteles bu bakış açısını da doğru bulmayacaktır. Çünkü kısaca ifade etmek gerekirse Aristoteles'e göre çoğulcu materyalistlerde bu kez gerçek anlamda bir oluştan ve yok oluştan bahsetmek mümkün değildir. Onlar değişmeyi, oluşu sadece yer değiştirmeye, birleşme ve ayrılmaya indirgemektedirler. Oysa gerçek anlamda değişme, gerçek anlamda oluş şeylerin *özünde* gerçek bir değişme, bir süreç demektir. Doğanın kendisi de gerçekte bu değişme, oluş ve süreçten başka bir şey değildir.

İşte Aristoteles bunun için varlığı tek anlamlı değil, çok anlamlı (equivoque) bir kavram olarak tanımlama yoluna gidecektir. Bu ne demektir? Aristoteles'e göre her şey *aynı anlamda* var değildir; farklı anlamlarda, farklı derecelerde vardır veya eğer isterseniz farklı miktarlarda vardır. Aristoteles'e göre varlık, kırmızılığa benzer bir şeydir. Bütün kırmızı şeyler kırmızıdır, ancak aynı ölçüde veya aynı anlamda kırmızı değildir. Bazı şeyler daha kırmızıdır, bazıları daha az kırmızıdır. Ancak onların hepsinin ortak bir kırmızılık niteliğine, özelliğine sahip olduğunu söylemekte de bir mahzur yoktur. Aynı şekilde bireyler, örneğin Ahmet, Mehmet ve kedim Pişo vb. vardır. Ancak onların yanında insanlık, kedilik de vardır. Evet, en gerçek anlamda, tözsel anlamda var olanlar bireylerdir. Ancak türler veya tümeller *de* vardır. Onlar birinci dereceden değil ama ikinci dereceden, ikincil tözler olarak vardır. Öte yandan tümeller veya türler var olduğu gibi ilinekler (arazlar) de vardır. Örneğin insanlarda akıllılık veya kedilerde kedilik var olduğu gibi insanlarda beyazlık, esmerlik, kellik veya saçlılık, kedilerde yeşil gözlülük veya kahverengi gözlülük de vardır. Evet, bunlar yani ilinekler, özlere göre daha az vardırlar veya daha az gerçekliğe sahiptirler, ama onların var olmadıkları söylenemez. Aynı şekilde varlıklarda, kuvve de vardır, fiil de. Örneğin bir meşe tohumu, fiilen veya bilfiil şüphesiz meşe tohumudur. Ancak onun içinde meşe ağacı olma özelliğinin bir imkân veya daha doğrusu bir kuvve, bir potansiyel güç olarak var olduğunu kim inkâr edebilir? Bir kız çocuğunun fiilen veya bil-

fiil bir kız çocuğu olduğu şüphesiz doğrudur, ama onun içinde erkekte olmayan bir şeyin, çocuk doğurma ve anne olma imkânının veya kuvvesinin, potansiyelinin olduğuna kim karşı çıkabilir? Eğer onda bu kuvve veya potansiyel olmasıydı onu erkekten nasıl ayırabilirdik ya da o, erkekten farklı olarak nasıl çocuk doğurabilirdi?

Böylece Aristoteles, Parmenides'in varlığını deyim yerindeyse parçalama ve çoklaştırma, çoğullaştırma yoluna gitmektedir. Bunu yapmak suretiyle de bir yandan oluşu açıklaması (Oluş, kuvveden fiile gitmektir), öte yandan önermelerin alanını genişletmesi, yani özdeşlik önermelerinin yanında başka tür önermelerin de varlığını meydana getirmesi mümkün olmaktadır. Böylece biz Ahmet'in Ahmet olduğunu veya kedinin kedi olduğunu söylediğimiz gibi, Ahmet'in bir insan olduğunu veya kel olduğunu, beyaz olduğunu, Pişo'nun bir kedi olduğunu, yeşil gözlü olduğunu vb. söylememiz de mümkündür. Ahmet'in bir insan olduğunu söylediğimizde onun insan sınıfının bir üyesi olduğunu kastedebileceğimiz gibi (Burada meseleyi kaplam açısından ele almaktayız) onun insan olma özelliğine veya esmer olma niteliğine sahip olduğunu da kastedebiliriz (Burada ise mesele içlem bakımından ele alınmaktadır).

İlerde göreceğimiz gibi Aristoteles'in kategoriler öğretisi de aynı amaca yöneliktir. Kategoriler varlığa yüklenebilecek en genel yüklemlerdir. Aristoteles'in sayısını bazen sekiz, bazen on tane olarak verdiği kategorilerin başında *töz* kategorisi gelir. Mantıksal olarak baktığımızda tözler, öznelerdir. Geri kalan kategoriler ise tözlerin en genel varlık biçimleri, görüntüleri, tözlere yüklenebilecek en genel yüklemlerdir. Aristoteles öyle düşünmektedir ki, her varlığın veya her varlık değilse bile onların çoğunluğunun bir büyüklüğü, yani bir niceliği vardır (Tanrı maddi-fiziksel bir varlık olmadığı için O'nun büyüklüğünden veya niceliğinden söz edilemez). Benzer şekilde her varlık veya şey kendisini diğerlerinden ayıran bir özelliğe, yani bir niteliğe sahiptir (İnsan akıllıdır, su sıcaktır vb). Yine her varlık değilse bile çoğu varlıklar belli bir zamanda ve mekânda yer alırlar, yani zamansal veya mekansaldırlar. Her varlık ya bir etkide bulunur veya bir etkiye uğrar, yani ya etkindir veya edilgindir vb. Böylece varlıklara veya tözlere, öznele-

re en genel olarak bir büyüklüğü, niteliği, zamanda ve mekânda yer almayı, etkinlik veya edilginliği yüklememizin mümkün ve doğru olduğu ortaya çıkar. Bütün bunların sonunda Aristoteles şu sonuca varır: böylece Parmenides'in bizi, düşüncemizi, bilgimizi içine hapsettiği o kısır "Varlık vardır"ından ve özdeşlik önermelerinden kurtulmuş oluruz. Böylece eşya hakkında bize bilgi veren sayısız miktarda ve türde şu çeşit önermeleri kurma imkânını elde ederiz: Ahmet insandır, insan akıllıdır, dünya küredir, bıçak kesicidir, su sıcaktır vb.

Sonuç olarak, Antisthenes'in adcılığının, tümelleri inkâr edişinin, bir şeyin ancak kendisi hakkında tasdik edilebileceği görüşünün ve sadece özdeşlik önermelerini kabul edişinin birbirleriyle bağlantılı olduğu ve onların tümünün de Parmenidesçi varlık öğretisini ve bilgi anlayışını benimsemesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Antisthenes'in ahlâk öğretisine geçelim: Antisthenes'in ve Kinik Okulu'nun ahlâk konusunda birçok noktada Sokrates'in izinden yürüdüğü ve onu örnek aldıkları doğrudur. Ancak bazı önemli noktalarda ondan ayrıldıkları veya Sokrates hakkında yaptıkları yorumun bizim onun hakkında yaptığımız yorumdan farklı olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Öncelikle Kinikler, Sokrates'in bilgi ile erdem arasında kurduğu sıkı bağlantıyı çözmektedirler. Aslında Sokrates'in de doğa bilimi ile ilgilenmediği ve bilgiyi sadece bilginin kendisi için aramadığını görmüştük. Ancak o doğru eylem için doğru bilgiyi vazgeçilmez görmekte, hattâ bundan da ileri giderek erdemin bilgiden başka bir şey olmadığını savunmaktaydı. Oysa Antisthenes ve okulu, erdemli bir yaşam için bilgiyi Sokrates gibi hiç de vazgeçilmez bir şey olarak görmemektedirler. Onlar, erdemli olmanın kendine yeterli olduğu ve erdemlilik veya ahlâklılığın özü itibariyle salt pratikten ibaret olduğu düşüncesindedirler. Başka deyişle onlara göre erdem, bilgi değil pratik, uygulamadır.

Kinikler, insan hayatının amacının mutluluğa erişmek olduğu konusunda Sokrates'le aynı görüştedirler. Ancak onlar Sokrates'in hiç kabul edemeyeceği bir şekilde bilgiye karşı oldukları gibi yine onun asla benimseyemeyeceği bir ölçüde haz düşmanıdırlar. Sokrates'in bütün

olarak insan hayatının uyumu peşinde koştuğu ve bu uyuma hizmet ettiği veya ona aykırı düşmediği sürece hazza karşı olmadığını belirtmiştik. Buna karşılık Kinikler hazzı, kendisiyle mücadele edilmesi ve ortadan kaldırılması gereken en büyük kötülük olarak görmektedirler. Antisthenes, hazdan delilikten korktuğundan daha fazla korktuğunu, çünkü onun insanı köle yaptığını söylemiştir.

Sokrates'in, insan hayatının uyumu ile birlikte bütün istek ve ihtiyaçlarının gerekli olduğu ölçüde tatmin edilmesi demek olan ılımlılık ve ölçülülüğe çok büyük bir değer atfettiğini görmüştük. Oysa Kinikler aşırı haz düşmanlıkları ve dış dünyaya karşı gösterdikleri kayıtsızlıkları, kendi kendine yeterlilik, dünya nimetlerinden uzak durma, ihtiyaç ve isteklerden mutlak olarak korunmuş olma istekleriyle deyim yerindeyse son derece ölçüsüz ve dengesiz bir hayat tarzını önermektedirler.

Gerçekten de Kiniklerin en önem verdikleri şey özgürlüktür, bağımsızlıktır; gerek iç arzulardan, gerek dış dünyadan bağımsızlık, kendi kendine yetmedir. Ancak bu özgürlük, bağımsızlık, kayıtsızlık bireyin kendisi dışında var olan bütün kurumlara, geleneksel bütün değerlere önem vermeme şeklinde kendini göstermektedir. Kinikler buna uygun olarak aileyi, toplumu, devleti, dinî, hiçbir öneme ve değere sahip olmayan ve insanın mutlak özgürlük ve bağımsızlığına engel olan şeyler olarak görmektedirler. Bu konuda Antisthenes'in daha yumuşak bir bakış açısına sahip olmasına, örneğin bireye belli bir güvenlik sağlamasından dolayı devlete belli bir değer atfetmesine karşılık, Diogenes'in bunu bile reddettiğini görüyoruz.

Kiniklerin bu tutumu, onları radikal bir kültür ve uygarlık düşmanlığına sürüklemiştir. Özellikle Diogenes, uygarlığın bütün kurumlarını gereksiz ve aptalca şeyler olarak nitelendirmesine paralel olarak insanın insan olarak gerçekleştirdiği bütün kültürel-uygarlıksal birikimi reddedip, insanlığın ilk haline, doğal diye düşündüğü haline dönüş çağrısında bulunmaktadır. Ona göre insanın yapması gereken şey, kelimenin mecazi anlamında değil, gerçek anlamında tam bir hayvan gibi yaşaması, "köpeksi" bir hayat sürmesidir. Nitekim onun hayvanların basit hayatını taklit etmeye çalıştığını biliyoruz. Çıplak zeminde

yatmış, bulduğu her şeyi yemiş, bir çocuğun eliyle su içtiğini görünce bardağını bir tarafa fırlatmış, herkesin gözü önünde doğal isteklerini veya ihtiyaçlarını yerine getirmekten çekinmemiştir. Onun dilenci kılığında dolaştığını, Atina'da Kybele mabedinin avlusunda bir fıçı içinde yaşadığını, İskender'in Korint'e gelip de kendisiyle karşılaştığında verdiği cevabı biliyoruz. İskender kendisini Makedonya kralı olarak tanıtıp Diogenes'e kim olduğunu sorunca cevabı "Ben, köpek Diogenes'im" olmuştur. İskender kendisinden ne dilediğini sorunca cevabı "Gölge etme, başka ihsan istemem" olacaktır. İskender'in "Eğer İskender olmasaydım, Diogenes olmak isterdim" şeklindeki iltifatına ise "Ben de eğer Diogenes olmasaydım, İskender olmak isterdim" şeklinde bir karşılık vermeyecektir (Durant, 507).

ARİSTİPPOS VE KİRENE OKULU

Sokrates'in bir başka öğrencisi olan ve Afrika'nın kuzeyinde Mısır ile Kartaca arasında varlıklı insanların yaşadığı zengin bir Yunan kolonisi olan Kirene'de doğmuş olan Aristippos, kesin olmamakla birlikte İÖ. 435-356 yılları arasında yaşamıştır. Şöhretini duyduğu Sokrates'le tanışmak için oldukça genç yaşta Atina'ya gelmiş, onun ölümünden sonra da Atina'yı terk ederek bir gezgin hayatı sürmüştür. Bir süre için Sicilya'da Sirakuza kralı I ve II Dionysios'un sarayında bulunmuş ve burada muhtemelen Platon ile de karşılaşmıştır. Hayatı boyunca Atina'ya birden fazla kez gelmiş ve sonunda doğduğu yer olan Kirene'ye dönerek orada hayatının sonuna doğru okulunu kurmuştur.

Bu okulun kendisinden sonraki bilinen diğer simaları arasında 'Tanrıtanımaz' lakaplı Theodoros, İskenderiye'de Ptolemaios Lagu döneminde yaşadığı anlaşılan Hegesias, Annikeris ve Euhemeros'un adları zikredilmektedir.

Aristippos'un ahlâkla ilgili olmayan hiçbir şeyle ilgilenmediği ve yalnızca doğru ve iyi bir hayatın nasıl olması gerektiği konusuyla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Onun da ahlâk konusunda örnek aldığı insan Sokrates'tir. Ancak o, iyi bir hayatın ve mutluluğun nerede yattığı konusunda Antisthenes'le taban tabana zıt bir görüşe sahip olduğu gi-

bi savunduğu hayat idealinin Sokrates'in idealiyle bir düştüğünü kabul etmek de pek mümkün değildir. Aristippos'un Sokrates'in dışında Sofistler ve Herakleitos'dan da bazı izler taşıdığını söyleyebiliriz.

Aristippos'un hareket noktasını, Herakleitos ve Sofistlerle birlikte her şeyin sürekli bir oluş ve değişme içinde olduğu gözleminin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, insan vücudu da bu aynı akış ve değişme içindedir. Ona göre insan vücudunda meydana gelen bu değişmeler veya hareketler içinde yumuşak olanları yanında sert ve şiddetli olanları vardır. İnsan ruhunda veya bilincinde de bu hareketlere tekabül eden birtakım duyumlar veya duygular meydana gelmektedir. Bunları incelediğimizde yumuşak hareketlerin bizde haz verici duyumlar veya duygular yarattığını; sert ve şiddetli olanların ise acı verici duyumlar veya duygulara yol açtığını görmekteyiz. Bu hareketler olmadığı veya onları algılamadığımızda ise bizde ne haz, ne de acı duyumları veya duyguları meydana gelmektedir. İşte bütün insan eylemlerinin amacı mümkün olduğu kadar haz verici duyumlara veya duygulara sahip olmak; yine mümkün olduğu kadar acı verici duyum veya duygulardan kaçınmaktır. Daha basit olarak söylemek gerekirse *mutluluk, hazdır*.

Böylece Aristippos'un felsefe ve ahlâk tarihinde mutluluğun haz veya hazzın mutluluk olduğunu, en yüksek iyinin haz olduğunu söyleyen ilk filozof olduğunu görmekteyiz. Ahlâk alanında hazzın (Yunanca *hedon*'un) hayatın ereği, en yüksek iyi olduğunu savunan görüşe *hazcılık* (Batı dillerinde *hedonizm*), böyle bir görüşü savunan kişiye ise ise *hazcı* (*hedonist*) denir. O halde Aristippos felsefe tarihinde karşımıza çıkan ilk hazcıdır.

Sokrates'in de ilke itibariyle hazza karşı olmadığını daha önce belirtmiştik. Ancak yine birkaç kez hatırlattığımız gibi Sokrates için en yüksek iyi, haz değildir, mutluluktur, erdemdir. Bunun bilincinde olan Aristippos'un kendi öğretisini hocasından ayırmak üzere özen gösterdiği görülmektedir. O, açık olarak sözünü ettiği hazla "kalıcı bir ruh durumu"nu kastetmediğini belirtmektedir. Onun hazdan kastettiği *bireysel, ansal, araçsız* hazdır. İkinci olarak Aristippos hazzın içeriği veya niteliğinin de kendisi için önemli olmadığını belirtmektedir. Ona gö-

re kaynağı ne olursa olsun haz, hazdır ve bir haz, haz olmak bakımından başka bir hazla aynı değerdedir. Başka deyişle Aristippos 'doğru veya meşru hazlar' ile öyle olmayan hazlar arasında herhangi bir ayrım yapmamaktadır. Yine o, hazlar arasında nitelikleri bakımından değil, ancak nicelikleri bakımından bir ayrım yapmanın mümkün olduğuna inanmaktadır. Bir haz bir başka hazdan ancak şiddeti veya derecesi bakımından ayrılabilir ve şüphesiz şiddeti veya derecesi yüksek olan bir haz, daha düşük, daha az yoğun olan bir hazza tercih edilmelidir.

Peki Aristippos'un özelliklerini bu şekilde ortaya koyduğu hazlar nerede aranmalıdır?

Bedensel, şehevi duyumlarda, yeme içme, cinsel ilişkide mi, yoksa ruhsal tatminlerde, müzik dinleme, felsefe yapmada mı?

Şüphesiz ki, birincilerde; çünkü bedensel hazlar hem *ansal*dır, hem *bireysel* ve *doğrudan*dır. Onların şiddet veya yoğunluk bakımından da ruhsal hazlardan üstün oldukları açıktır. Aslına bakılırsa bedensel, duyusal hazlar "gerçek anlamda" var olan biricik hazlardır. Çünkü ruhsal hazlar daima içinde yaşanılan anı aşarlar ve içlerinde bir süreklilik taşırlar. Geçmişte yaşadığımız bir hazzın hatırası haz verici olabilir veya gelecekte yaşamayı umduğumuz bir hazzın beklentisi de bizde haz verici duygular uyandırabilir. Ancak bunların hiçbiri şimdi, şu anda, doğrudan yaşadığımız, bedensel, duyusal bir hazla karşılaştırılamaz. Ruhsal hazlar olsa olsa artık bedensel hazlar olmadığında, örneğin ihtiyarlıkta onların yerine geçen bir "telafi" olabilirler.

O halde Aristippos'un bu görüşü ile Sokrates kadar Protagoras'ın da öğrencisi olduğunu görüyoruz. Protagoras her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylemişti. Bilindiği gibi onun insandan kastettiği, birey insandı. Protagoras bilginin, doğrunun ölçüsünün duyumlar. bireysel duyumlar veya algılar olduğunu söylemişti. Şimdi Aristippos da ahlâkta insanı, ancak birey insanı, birey insanın da bireysel algılarını ve bu bireysel algıların bizde meydana getirdiği bireysel, ansal, doğrudan duyumları esas almaktadır. Protagoras evreni bilmek için elimizde bireysel duyumlarımızdan başka bir şey olmadığını ve bir bireysel duyumun bir başka bireysel duyumla aynı ölçüde doğruluk ta-

lebinde bulunabileceğini söylemişti. Aristippos bu görüşü ahlâk ve eylem alanına transfer ederek, ahlâkî iyinin bireysel haz duygusundan başka bir şey olmadığını ve bir bireysel hazzın başka bir bireysel hazla aynı ölçüde iyi olma iddiasında bulunabileceğini söylemektedir. Protagoras öznel, bireysel duyumların doğru bilginin ölçütü olduğunu söylemişti. Aristippos da öznel, bireysel duyguların ahlâkın ölçütü olduğunu söylemektedir.

Ne var ki, Aristippos bireyciliği ve göreciliğinde bir anlamda Protagoras'ı da aşmakta, Kallikles ve Thrasymakhos'a yaklaşmaktadır. Nasıl ki, bu sonuncular Protagoras'ın savunur göründüğü ortak bir iyiyi, toplumsal faydayı, yasaların herkesin iyiliğine olan özelliğini tümüyle reddedip tek doğru ve haklı şey olarak bireylerin öznel çıkarlarını, kudret iradelerini savunmakta idiyseler; Aristippos da hazzı duyusal, bireysel hazza indirgemesi ve hazların kaynağı veya nedeni arasında bir ayrım yapmaması, böylece meşru veya meşru olmayan hazlar arasındaki her türlü ayrımı ortadan kaldırmasıyla tamamen öznelci, tamamen bencil bir ahlâka yönelmektedir. Bu durumda bireyin diğer insanların zararına olarak kendi öznel, bencil hazlarının peşinde koşmasında, buna ulaşmak için örneğin hırsızlık yapmasında, zina işlemesinde, yol kesmesinde, adam soymasında ne tür bir ahlâksızlık olabilirdi?

Nitekim Kirene Okulu'na mensup bir filozof olan Tanrıtanımaz Theodoros'un bilge kişinin bu tür şeylerden kesinlikle korkmaması gerektiği görüşünü açıkça savunduğunu görmekteyiz. Theodoros, Kallikles veya Thrasymakhos gibi toplum kurallarının, yasaların, dinsel inançların gerçek şeyler olmadıklarını, uylaşımlardan ibaret olduklarını söylemekte, mümkün olduğu durumda onları çiğnemekten hiçbir şekilde korkulmaması gerektiğini pervasızca ilan etmektedir. Böylece, ilk kez Sofistler tarafından ortaya atılan ve bütün boyutlarıyla, bütün yıkıcı sonuçlarıyla işlenen doğa-yasa, doğal şeyler-yasal şeyler ayrımının, Kinikler gibi Kireneliler tarafından da benimsendiğini görüyoruz. Onların da Sofistler ve Kiniklerle birlikte paylaştıkları genel ilke, doğal olanın iyi olduğu, yasal olanın ise iyi olmadığıdır.

Bununla birlikte Aristippos ve diğer Kireneliler zaman zaman bundan biraz farklı, hattâ kendilerini Kiniklere yaklaştıran bazı şeyler de söylemektedirler. Örneğin Aristippos, bazen bilginin insanın mutluluğuna yardımcı olacağı ve ona kılavuzluk etmesi gerektiği şeklinde Sokratesçi diyebileceğimiz bir görüşü dile getirmektedir: Bilgi iyidir, ancak şundan dolayı iyidir, o insanı önyargılardan, dinsel boş inançlardan, gereksiz korkulardan kurtarır ve ona hayatın nimetlerinden akıllıca bir şekilde yararlanmasını öğretir. Bilgi, bilgi sahibi olan insanın çevresine ve ilişkilerine hâkim olmasını sağlar. Yine bilgi insanın akıllıca hesap yapmasını, eylemlerini ölçüp biçmesini, kendisine haz ve acı verecek şeyleri karşılaştırmasını ve sonuçları hazdan çok acı verici olacak olan seçimlerde bulunmamasını sağlar. Böyle bir bilginin bu yönde insanın kendisine hâkim olmasının, bağımsız ve kendine yeter olmasının kendi lehine olacağını göstereceği de beklenebilir. Böylece Kirenelilerin ahlâk idealinin giderek Kiniklerinkine yaklaşması imkânı da ortaya çıkabilir.

Bununla da kalınmayarak, bu yönde ilerleyen bir hazcılığın sonuçta kendi kendisini inkâr ederek bu hayattan kaçmayı, hattâ bunun için intihar etmenin doğru bir şey olduğunu öğütleyebileceği de görülebilir. Gerçekten de böyle olmuştur ve Kirene Okulu'na mensup olan Hegesias'ın hazcılıktan kalkarak son derece kötümser bir dünya görüşünü geliştirdiğini ve sonunda öğrencilerine intiharı öğütlemiş olduğunu, bundan dolayı dönemin Mısır hükümdarı olan Ptolemaios Lagu'nun onun ders vermesini yasakladığını öğreniyoruz. Hegesias'ın akıl yürütmesinin şu olduğu söylenmektedir: Haz en yüksek iyidir, ancak insanların çoğunun yoksulluk, hastalık, hayatın çeşitli meşakkatleri yüzünden ona erişmesi ve mutlu olması imkânsızdır. Şimdi eğer haz hayatın gayesi ise ve eğer sözü edilen nedenlerden ötürü ona ulaşmak insanların çoğu için mümkün değilse, onların önünde bulunan tek makûl seçenek, intihar etmeleri yani bu acılı hayatı sona erdirmeleri olmalıdır.

Hegesias örneği, hayatın biricik gayesi olarak hazzı gösteren ölçüsüz bir hazcılığın bizi nereye götürebileceğini göstermesi bakımından değerlidir. Şüphesiz bu hazzın her çeşidinin ve hazcılığın her türü-

nün kınanınası gerektiği anlamına gelmez. İlerde göreceğimiz gibi Epikuros, Kireneci hazcılığı daha makûl, daha uygulanabilir bir şekle dönüştürmek isteyecek, Jeremy Bentham, David Hume, Stuart Mill gibi 17. ve 18. yüzyıl büyük İngiliz faydacı filozofları ise savunulabilir bir ahlâk görüşü olarak hazcılığa yeniden değer kazandırmak konusunda bir hayli başarı göstereceklerdir.

PHAİDON VE ELİS-ERETRİA OKULU

Küçük Sokratesçi okulların yukarda gördüğümüz üçünden çok daha az önemli olan sonuncu ve dördüncüsü Sokrates'in sevdiği öğrencilerinden biri olan Elis'li Phaidon tarafından kurulmuş, daha sonraları Menedemos tarafından doğduğu kent olan Eretria'ya taşınmış ve burada İÖ. 3. yüzyılda ortadan kalkmış olan Elis-Eretria Okulu'dur. Bu okul Megara Okulu'yla benzer bir gelişme göstermiştir. Phaidon, Sokrates'in ölümünden sonra onun Platon'un da içinde olduğu diğer öğrencileriyle birlikte bir süre için sığındığı Megara'da Euklides'ten etkilenmiş ve onunla benzeri görüşleri paylaşmış görünmektedir. Menedemos ise Kinik filozofların önemli bir temsilcisi olan Stilpon'un öğretilerini benimsemiş ve onunla benzeri görüşleri paylaşmıştır. Her iki okul da sonunda Stoacılık içinde erimiştir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Platon



Rafaello'nun 16. yüzyılda yaptığı ünlü
Atina Okulu freskinde Platon ile Aristoteles.

1

Hayatı ve Eserleri



"BÜTÜN FELSEFE TARİHİ PLATON'A DÜŞÜLMÜŞ DİP NOTLARINDAN İBARETTİR."

A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s.63

"PLATONCULUK, IŞIĞIYLA GÜNÜMÜZE KADAR KÜLTÜRÜMÜZE NÜFUZ ETMİŞ VE AKIL'IN ÇİÇEK AÇMASINI İFADE EDEN BİR OKUL KURMUŞ OLAN BİR FELSEFİ ANLAYIŞIN İLK, TUTARLI VE UYGUN BİR BİÇİMDE TEMELLENDİRİLMİŞ TEZAHÜRÜDÜR."

F. Châtelet, *Platon*, s.19-20

Platon'un bir büstü.

HAYATI

İlkçağ filozoflarının çoğu gibi Platon'un da hayatı, onun belli başlı dönemleri ve olayları hakkındaki bilgimiz, doğruluğu kesin olan bazı verilerle, bu veriler üzerinde yapılan bazı tahmin ve varsayımlara dayanmaktadır.

Platon'un doğum tarihi için genel olarak kabul edilen tarih, İÖ. 427'dir. Kesin olan, onun Peloponnes Savaşı'nın doğuşunu izleyen birkaç yıl içinde, Atina'yı kasıp kavuran, nüfusunun üçte birinden fazlasının, bu arada Perikles'in de ölümüne yol açan veba salgınının patlak verdiği sıralarda dünyaya gelmiş olmasıdır. Ölümü için genel olarak kabul edilen tarih ise İÖ. 347'dir. Böylece onun 80 (belki bir iki yıl fazla) yıllık bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır.

Kesin olan bir diğer veri, Platon'un Atina'nın en seçkin ailelerinden birine mensup olduğudur. Ariston adını taşıyan babası tarafından soyunun Atina'nın son kralı Kodros'a kadar gittiği söylenmektedir. Anne tarafından da yine Atina'nın en ünlü kişileriyle akrabadır. Periktione adını taşıyan annesinin büyük büyük babası Dropides, Atina'nın ünlü kanun koyucusu Solon'un yakın dostu olmuştur. Pelopon-

nes Savaşı sonunda Atina'da Spartalıların desteği ile kurulan oligarşik Otuzlar Hükumeti'nin Pire'ye atadığı on komiserden biri olan Kharmides Platon'un dayısıdır. İktidarda kaldıkları kısa süre içinde görülmemiş bir tedhiş dalgası yaratarak, Atina halkının önde gelen demokratlarının çoğunu ölüme gönderecek ve sonunda Atina halkının ayaklanmasıyla yıkılacak olan bu zorbalar grubunun beyni denebilecek Kritias ise annesinin amcasıdır. Acaba tarihin tanımış olduğu en büyük demokrasi düşmanlarından biri olan filozofumuzun büyük demokrasi düşmanlığının, bir anlamda aileden gelen bu "kan"ında olduğunu söyleyebiliriz miyiz?

Onun asıl adının "mükemmel", "ün sahibi" anlamına gelen Aristokles olduğu, ancak geniş omuzlarından (veya geniş alnından) ötürü kendisine "geniş" anlamında Platon takma isminin verildiği söylenmektedir. Platon'un bir iki diyalogunda karşımıza çıkan Adimantes ve Glaukon, büyük erkek kardeşleridir. Platon'un ölümünden sonra okulunun başına geçmesini vasiyet edeceği Speusippos ise kızkardeşi Potone'nin oğlu, yani yeğenidir.

Platon'un çocukluğu ve gençliği, ne tür bir eğitim görmüş olduğu, hocalarının kimler olduğunu bilmiyoruz. Muhtemelen zamanının diğer soylu ailelerine mensup gençlerin aldığı eğitime benzer bir eğitim almış olmalıdır. Bu eğitimin içinde müzik, hitabet, şiir ve şüphesiz beden eğitimi ana unsurları içermekteydi. Eserleri, şairlerle olan tanışıklığının yanı sıra müzik ve resim konusundaki ileri bilgisine de tanıklık etmektedir. Beden sanatları konusundaki başarısına örnek olarak İstmos oyunlarında kazandığı bir ödül belirtilmektedir. Sokrates'le tanışmasından önce hicivler, aşk şiirleri, hattâ bir üçlü trajedi oyunu yazmış olduğu söylenmektedir. Platon'un yirmi yaşına yakınken gerçekleştiği söylenen bu tanışmadan sonra hayatının değiştiği, onun o zamana kadarki ilgi ve zevklerini bir yana bırakmasına neden olduğu, daha önce yazmış olduğu şiir ve oyunlarını yaktığı söylenmektedir. Ancak bu varsayımda bazı düzeltmeler yapılması gerektiği kesindir. Platon'un bütün Atinalılarca tanınan Sokrates'i o yaşa gelinceye kadar tanımamış olması pek akla uygun gelmemektedir. Kaldı ki Platon'un yakın akra-

baları olan Kharmides ve Kritias'ın Sokrates'in arkadaşları ve öğrencileri olduğunu biliyoruz. O kadar özel entelektüel ilgi ve yeteneklere sahip olduğunu bildiğimiz Platon'un, en azından bu akrabaları dolayısıyla tanımış olması gereken Sokrates'ten o zamana kadar haberdar olmamış olması pek inandırıcı görünmemektedir. Herhalde Platon'un daha önce de çeşitli vesilelerle onu görmüş olması, ancak zaman içinde gelişmesi, olgunlaşması sonucunda sözü edilen tarihte Sokrates'in kişiliği ve öğretisinden artık etkilenir hale gelmesi ve bunun sonucunda da sözü edilen biçimde tüm hayatının doğrultusunu değiştirmiş olması muhtemel ve akla yatkındır.

Platon'un sistemi, Herakleitos, Parmenides, Pythagoras, Anaksagoras, Empedokles, Demokritos ve Atomcular, bunların öğretileri hakkındaki geniş bilgisine, özellikle ilk üçünün kendisi üzerindeki büyük etkilerine tanıklık etmektedir. Aristoteles *Metafizik*'te Platon'un gençliğinden itibaren Kratylos'un dostu olduğunu ve ondan bütün duyusal şeylerin akış içinde oldukları ve bundan dolayı bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri öğrendiğini söylemektedir (*Metafizik*, 987 a 32) Aynı şekilde Küçük Sokratesçiler'in de Platon üzerinde belli etkileri görülmektedir. Hattâ Platon'un sistemi, içinde bütün bu daha önceki filozoflardan, özellikle Herakleitos, Parmenides ve Pythagorasçılardan almış olduğu etkileri en mükemmel bir şekilde bir araya getirmesi, telif etmesi bakımından bütün zamanların en başarılı ***eklektik*** sistemi olarak adlandırılmıştır. Acaba o bu filozoflar hakkındaki bilgileri hayatının hangi döneminde ve hangi hocalardan edinmiştir? Bunu da yeterli ölçüde bilmiyoruz. Platon'un bu bilgilerin bir kısmını hayatının daha sonraki dönemlerinde kazanmış olduğunu söylemek doğru olsa bile onlardan dikkate değer bir bölümünü gençliğinde edinmiş olduğunu düşünmekte de bir sakınca yoktur.

Ancak Sokrates, Atina'nın diğer zeki ve yetenekli, gelecek vadeden birçok genci gibi Platon'u da yirmi yaşları civarında bir torpil balığı gibi çarpmış ve onun hayatının bundan sonraki yönünü belirlemiştir. Peki Sokrates'te onu bu kadar şiddetli bir şekilde etkilemiş olan şey nedir? Kabul edilebilir bir ihtimal olarak şunu ileri sürebiliriz: Platon

yirmi yaşlarında iken, yani İÖ. 407 ve sonrasında Atina yavaş, ancak karşı çıkılmaz bir süreç içinde kaçınılmaz sonuna doğru yürümektedir. Savaşın sonu artık görünmüştür. Bu, Atina ve müttefiklerinin kesin mağlubiyetidir. Bu savaş süresince popüler, ancak yeteneksiz Kleon, yetenekli ancak ahlâksız Alkibiades gibi önderler Atina halkını felâkete sürüklemişlerdir. Yirmi yedi yıl boyunca büyük acılar, salgın hastalıklar ve çeşitli zorluklardan geçen Atinalılar sonuçta başlarına gelecek daha kötü günlerin korkusu ile ümitsizlik içindedir. Atina'nın bütün kurumları çökmüş, sitenin geçmiş hayatında kendisine dayandığı değerler, kavramlar, kurumlar yerle bir olmuştur.

Sofistler yasaların, siyasî kurumların, dinsel inançların, ahlâkî geleneklerin altını oymuşlardır. Her tarafta tam bir anarşi, kaos ve çözülüş havası hâkimdir. İşte bütün bu bozgun, ümitsizlik ve çözülme ortamı içinde sadece bir kişi kararlı ve cesur bir şekilde metanetini, direncini yitirmemekte ve şiddetli fırtınalar içinde ilerleyen bir geminin sarsılmaz iradeli kaptanı gibi adalete, erdeme, bilgiye, liyakate, doğruluğa olan derin inancını korumakta, savunmakta ve kent devletini, siteyi güvenli bir şekilde yeniden kurmayı mümkün kılacak bir ahlâkî öğretinin ilk ışıklarını saçmakta, temellerini atmaktadır. Ailesi, çevresi, eğitimi ve kişisel zekâ ve yetenekleri, ilgileri ile siteye gönülden inanan, sitenin yönetiminde aktif bir görev ve rol almayı isteyen Platon, Sokrates'in ilginç kişiliği ve karakterinden, ancak bundan daha da önemli olmak üzere ahlâkî-siyasi misyonundan veya vizyonundan etkilenmiş ve bunun sonucunda onun öğretisine olağanüstü bir aşk ve heyecanla sarılmıştır.

Ancak Platon, bu sitenin siyasal hayatında aktif bir biçimde rol oynama arzusunu hiçbir zaman gerçekleştiremeyecektir. Bizzat kendisinin anlattığına göre Peloponnes Savaşı'nın sonuna doğru kurulan Otuzlar Hükumeti döneminde devlet işlerine katılmaya karar vermiş, hattâ bu hükumetteki tanıdıkları ve akrabaları uygun bir iş vermek üzere onu çağırmışlardır. Fakat o, çok geçmeden, onların yaptığı kötülüklerle eski düzeni, yani demokratların düzenini altın bir çağmış gibi arattıklarını görmüştür. Onlar Sokrates'i daha önce gördüğümüz gibi

Salamin'li Leon konusundaki cinayetlerine ortak etmek istemişler; Sokrates ise onları dinlemektense, bu itaatsizliğinden doğabilecek tehlikeleri cesurca göğüslemeyi tercih etmiştir. Bundan bir süre sonra Otuzlar Hükumeti devrilmiş, Platon bu kez biraz isteksiz de olsa şehrin yönetiminde ve devlet işlerinde görev alma isteğini yeniden duymuş; ancak iktidara tekrar geçen demokratlar bu dönemde de en değer verdiği dostunu, yani Sokrates'i iğrenç bir şekilde suçlayarak mahkemeye sürüklemiş ve ardından öldürmüşlerdir. Böylece Platon yönetim konusundaki ikinci girişiminde de hayal kırıklığına uğramıştır (*Mektuplar*, 324 c-326 b).

Platon, kendi söylediğine göre, o sırada hasta olduğundan Sokrates'in idamında hazır bulunamamıştır. Sokrates'in ölümünden sonra benzeri bir tehlikenin kendisinin de başına geleceğinden korkarak veya "tanıdığı insanların en iyisi, en bilgesi ve en doğrusu" olarak nitelediği (*Phaidon*, 118) hocasına karşı işlemiş olduğu cinayetten dolayı Atina'ya karşı duyduğu öfke ve hayal kırıklığı sonucu bir süre için Atina'yı terk etmiş ve oraya çok yakın bir kent olan Megara'ya, Euklides'in yanına gitmiştir. Megara'da uzun bir süre kalmadığı anlaşılan Platon, bir rivayete göre oradan Kirene'ye geçmiş ve burada matematikçi Theodoros ve belki Aristippos ile karşılaşmıştır. Kesin olmamakla birlikte hayatının bu dönemine Mısır'ı ziyareti ve orada rahipler tarafından işlenen Mısır matematiği hakkında bilgi edinmesi de yerleştirilmektedir. Sonuç olarak Sokrates'in idamından dört yıl sonra, İÖ. 395'e doğru onun yeniden Atina'ya dönmüş olduğunu görüyoruz. Bundan bir yıl sonra Sparta ve müttefikleriyle Atina ve Thebai arasında cereyan etmiş olan ve bu ikincilerin mağlubiyeti ile sonuçlanan Korint Savaşı'na atlı savaşçı olarak katılmış olması da muhtemel görünmektedir. Bundan yaklaşık yedi yıl sonra, İÖ. 387'de ise onun İtalya ve Sicilya'ya bir yolculuk yaptığı kesin olarak bilinmektedir.

Bu yolculuğun kaynağında, o sırada Sicilya'da Sirakuza kentinin tiranı olan ve bu kenti yirmi yıldan bu yana demir yumruğuyla yönetmiş olan I. Dionysios'un, belki Pythagorasçı Arkhytas'ın da aracılığıyla kendisine yapmış olduğu bir davet bulunmaktadır. Ancak Platon'un

bu daveti kabul etmesindeki gerçek amacı, o sırada kişisel nüfuzu ile Tarento'da bir hükumet kurmuş olan Arkhytas'ın kendisini tanımak ve onun bilim ve felsefe temeli üzerine kurulmuş olduğuna inandığı devletini yakından görmek arzusu olmalıdır. Çünkü Platon'un kesin inancı, adalet ve bilgeliğe dayanmayan bir devletin hiçbir zaman kalıcı olamayacağı, insan soyunun başına çöken belalardan, anarşi, kaos ve ihtilalden ancak tam ve gerçek filozofların iktidarı ele almaları veya devletin başında olanların ancak gerçekten filozof olmaları ile kurtulabileceğidir (*Mektuplar,* 326 b). Yine başka ünlü bir pasajında söylediği gibi o, "Filozoflar kral veya krallar, önder denilen insanlar gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücü ile akıl gücü birleşmedikçe devletlerin başının beladan kurtulamayacağı"na inanmaktadır (*Devlet*, 473 d). Şüphesiz bu derin inancına bağlı olan en büyük tutkusu da bir şekilde siyasal hayata katılmak ve felsefe sayesinde toplumu ve devleti islah etmektir. Bir filozof tarafından kurulan ve felsefeyle bilgelik temeli üzerine dayanan Arkhytas'ın kurduğu devletin bu açıdan Platon'un ne kadar çok ilgisini çekeceği açıktır.

Platon Dionysios'un davetini kabul eder ve İtalya'ya gider. Ancak bu ilk İtalya-Sicilya seyahatinde karşılaştığı şeyler onu bir kez daha hayal kırıklığına uğratacaktır. Çünkü Siraküza sarayındaki hayat da, Atina'dakinden pek farklı değildir. İnsanlar burada da yeme içme ve aşk peşindedir. Bu yolculuktan tek kazancı tiranın kayınbiraderi Dion'la tanışması olur. Dion bu sırada henüz gençtir, Platon'un söylediğine göre keskin bir kavrayışa da sahiptir ve o zamana kadar rastladığı gençlerin hiçbirinde görmediği bir ilgi ve coşkuyla kendisini dinlemektedir; en önemlisi de galiba Dionysios'un ölümünden sonra başa geçmeyi düşünecek kadar ihtiraslıdır. Böylece Platon, Dion'da siyasete dair hayallerini gerçekleştirebileceği bir filozof-kralı görür ki, hayatının sonuna kadar Dion'a olan sevgi ve sadakatini koruyacaktır. Ancak Platon'la Dion'un sıkı ilişkileri ve belki de ilerde kurabilecekleri işbirliği Dionysios'u kuşkulandırır. Ayrıca Platon'un kendisine verdiği ahlâkî ve "uygunsuz" politik öğütlerden de sıkıldığı, hattâ giderek bunlardan rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Dionysios çok geçme-

den Platon'a misafirliğinin artık istenmediğini hatırlatır ve bir gün onu Sirakuza'da bulunan ve ülkesine geri dönen Sparta elçisinin de içinde bulunduğu bir gemiye bindirir. Ancak gemi o sırada Atina ile savaş halinde bulunan Aegina adasına uğrar ve bir Atina yurttaşı olan Platon, bu dönemde geçerli olan savaş kurallarına göre köle edilerek satılır. Burada iyi bir şans eseri olarak belki de Aristippos'un bir öğrencisi olan zengin bir Kireneli Platon'u tanır ve fidyesini ödeyerek onu özgürlüğüne kavuşturur. Böylece Platon'un ilk İtalya seyahati tam bir başarısızlıkla sonuçlanır.

Platon'un siyasal misyonu konusunda karşılaştığı bu üçüncü hayal kırıklığı da onu yolundan döndürmez. Aktif olarak siyasette yer alamayacaksa hiç olmazsa bir eğitimci olarak ona katkıda bulunabileceğini düşünür. İçinde geleceğin filozof-krallarını yetiştireceği bir felsefe ve bilim okulu açmayı uygun bulur. Dostları eski bir Atinalı kahraman olan Akademos'un adını taşıyan ve Atina'nın kuzeyinde yer alan bir gimnazyumu onun için satın alırlar. Platon burada dokuz yüzyıl boyunca, yani İS. 529 yılında Bizans imparatoru Jüstinyen tarafından kapatılıp içinde bulunan hocalar Atina'dan kovuluncaya kadar Yunan dünyasının (ve daha sonra Roma dünyasının) en önemli entelektüel merkezi olacak olan Akademiya'sını kurar (387).

Bu Akademiya (veya bugün daha çok bilinen adıyla Akademi) varlığını kesin olarak bildiğimiz *ilk felsefe okulu*, kadınlar da dahil olmak üzere herkese açık olan *ilk yüksek öğretim kurumu*, *ilk üniversite*dir. Gerçi daha önce Pythagorasçılar da benzeri okullar kurmuşlardı. Ancak onların okulları sadece Pythagorasçı tarikatin mensuplarına açık olan dinî nitelikte cemaat okullarıydı. Platon'un kurduğu Akademi ise herkese açık olduğu gibi onun belli bir hukuki statüsü, iç yönetmeliği ve bütçesi vardı. Okula devam eden öğrencilerden herhangi bir ücret alınmamaktaydı. Ancak tabii ki, çoğunlukla varlıklı ailelerin çocukları olan öğrencilerin anne babalarının okula bağış yapmalarına engel olan bir şey yoktu. Hattâ bu bağışlar memnuniyetle kabul edilmekteydi. Okulun derslikleri, içinde kitapların ve her türlü bilimsel koleksiyonların bulunduğu bir kütüphanesi, bir müfredat programı,

bu programda yer alan dersleri veren düzenli bir öğretim üyeleri kadrosu vardı. Bu hocalar içinde en ünlüleri olan Knidos'lu Eudoksos (Daha sonra Aristoteles'in ortak merkezli küreler sistemine dayanan astronomisini kendisinden alacağı bu ünlü matematikçi-astronom, Platon'un okulu açılınca kendi okulunu kapatmış ve öğrencileriyle Akademi'ye katılmıştı) ve Theaitetos matematik, Eudoksos bunun yanında astronomi öğretmekteydi. 17 yaşındayken bu okula öğrenci olarak girecek ve orada yirmi yıl kalacak olan bir başka ünlü filozof, Aristoteles de öğrencilik dönemi bitip hocalığa başladığında bu okulda retorik (hitabet) öğretecektir.

Bu okulun öğretim programında ne vardı? Girişinin üzerinde yer aldığı bilinen "Geometri bilmeyen buraya girmesin" cümlesi Akademi'nin ders programında geometrinin ve diğer matematik bilimlerin, yani aritmetiğin, astronominin, müziğin veya armoninin özel bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Kuşkusuz Akademi'de kuruluş amacına uygun olarak, yani gelecekteki filozof-kralları veya siyasetçileri yetiştirmek üzere onların eğitimi için gerekli görülen tarih, hukuk, retorik, ahlâk ve siyaset felsefesi de okutulmaktaydı.

Burada verilen derslerde, yine hiç kuşkusuz Sokrates'in bildiğimiz eğitim yönteminden de bir şeyler vardı. Onda Platon'un diyaloglarında sergilediği şekilde canlı araştırma, soruşturma yönteminden, öğrencinin hocasıyla birlikte tartışmalara katılması yönteminden bir şeyler vardı. Ve belki de bu, yani öğrencilerin hocayla birlikte tartışmalara katılma yöntemi, Platon'un derslerini verirken tercih ettiği yöntemdi. Platon'un, Akademi'nin kuruluşundan sekiz yıl önce benzeri bir amaçla İsokrates'in açmış olduğu retorik okulunda uyguladığını bildiğimiz öğretim tarzına karşı olduğunu düşünmek için bazı nedenlerimiz vardır. Retorik hocalarının yöntemleri genel olarak güzel konuşma veya nutuk örnekleri sunmak ve öğrencilere onları nasıl taklit etmeleri gerektiğini göstermekti. Platon'un Sokrates'ten aldığı en önemli derslerden biri ise hocanın uzun söylevler çekmesi, konferanslar vermesi yerine, öğrencilerini de içine katacağı canlı bir araştırma ve soruşturma ruhunu koruması gerektiğiydi. Ancak bu yöntemin, her konu, her bi-

lim dalı için uygulanması da pek mümkün olamazdı. Bazı dersler, örneğin matematik, astronomi, müzik herhalde esas olarak teknik olmak ve hocanın aktarması gereken bazı bilgilere dayanmak zorundaydı.

Platon Akademi'sinde Yunan dünyasının dört bir yanından gelen öğrencileri adalete göre yönetilecek sitelerin gelecekteki idarecileri olarak hazırlamaya çalışırken, Siraküza tiranı I. Dionysios'un kırk yıl gibi uzun bir süre hüküm sürdükten sonra öldüğü haberini alır. Yerine o sırada otuz yaşlarında olan büyük oğlu II. Dionysios geçmiştir. Amcası Dion genç kralın Platon'un öğütlerine kulak verme konusunda babasından daha uysal olacağı görüşündedir. Dion, İtalya ve Sicilya devletinin büyüklüğünü, elindeki iktidarın gücünü, II. Dionysios'un gençliğini, felsefe ve eğitime karşı gösterdiği hevesi ileri sürerek ve onun kendisinin her zaman öne sürdüğü öğreti ve yaşayış tarzını kabul edeceğini belirterek böyle bir fırsatın ellerine bir daha geçmeyeceğini hatırlatıp Platon'u yeniden Sicilya'ya davet eder (*Mektuplar*, 328 a). Dion'un ısrarlı ayartıcı sözlerine dayanamayan Platon ilk yolculuğundan yirmi bir yıl sonra, 61 yaşında (İÖ. 366) Akademi'yi Eudoksos'un yönetimine bırakarak ikinci defa İtalya'ya gitmek için yola çıkar.

Ne var ki, işler bu sefer de umduğu gibi gitmeyecektir. Genç kralla arasında sürtüşmeler başlar. Platon bu sırada artık ünü Yunan dünyasının her tarafına yayılmış bir filozoftur. Büyük bir okulun yöneticisi olarak muhtemelen ününü ve yetkisini biraz aşırı bir biçimde kullanmak ister. II. Dionysios ise herhalde ona bir krala göstermesi gereken saygıyı hatırlatmak zorunda kalır. Belki de Platon ve Dion kralın iktidarını paylaşmak konusundaki niyetlerini de biraz fazla belli ederler. Sonunda kral Platon'un gelişinden aşağı yukarı üç ay sonra amcası Dion'u iktidarına karşı birtakım hırslar ve tertipler içinde olmakla suçlayarak İtalya'dan kovar ve sürgüne gönderir. Platon, Dion'la işbirliği yaptığı gerekçesiyle kralın kendisinden de bir şekilde öç alacağından haklı olarak korkmaktadır. Ancak II. Dionysios muhtemelen Platon'un büyük önünden ötürü böyle bir yola gitmekten çekinir ve onu sarayında Platon'un kendi sözleriyle "bir rehine gibi" tutmakla yetinir. Sonunda İtalya'ya karşı bir askeri sefere gitmek zorun-

da kaldığında Platon'un Siraküza'dan ayrılmasına izin verir ve Platon bu ikinci yolculuğundan da siyasî projesi ile ilgili olarak yine elleri boş bir şekilde Atina'ya geri döner.

Siyasî hayata bir şekilde aktif olarak katılmak isteyen, ancak bunu bir türlü gerçekleştirme fırsatını bulamayan Platon, bu ikinci yolculuğundan beş yıl sonra II. Dionysios'un sarayına ve yine hayal kırıklığıyla sonuçlanacak bir üçüncü yolculuk yapmaktan kendini alamayacaktır. İÖ. 361'de okulun yönetimini bu kez Pontus'lu Herakleides'e bırakarak yapacağı bu yolculuk ise bir yıldan az sürecektir. Ancak bu kez de filozof ile kral arasında benzeri sahneler yaşanacaktır. Platon'un *VII. Mektup*'ta anlattığına göre bu kez sürtüşmelerinin nedeni, Platon'un gerçekten felsefe bilgisini sınamak üzere genç krala katı bir eğitim uygulamak istemesi, kralın ise artık önemli şeyler bildiğini, Platon'un öğretisinin derin sırlarına vakıf olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmasıdır (*Mektuplar*, 340 a-341 c). Ancak gerçek neden galiba Platon'un bu sırada hâlâ sürgünde olan Dion'un tarafını tutmaya devam etmesi ve kraldan onu adaya geri çağırması konusunda sürekli talepte bulunmasıdır. Kral bu ısrarlı taleplerden ve tabii bu arada Dion'un sürgündeki yıkıcı faaliyetlerinden bıkarak amcasının mallarına el koyar ve Platon'u da göz hapsine aldırır. Fakat Tarento'dan Pythagorasçı filozof-kral Arkhytas'ın girişimi ile Platon'u serbest bırakmaya razı olur ve sonunda Platon bu yolculuğundan da yine elleri boş olarak Atina'ya geri döner,

Platon, Yunanistan'a döndükten bir süre sonra, o yıl düzenlenen Olimpiyat oyunlarında Dion'la buluşur ve muhtemelen birlikte bir eylem planı üzerinde anlaşırlar. Dion İÖ. 357'de etrafına bir grup taraftar toplayarak Sicilya'da II. Dionysios'a karşı bir ayaklanma başlatır. Başlangıçta bazı başarılar da elde eder. Ne var ki Platon'un mektuplarında hakkında kullandığı bütün övücü sözlerin tersine Dion, fazla basiretli olmayan biridir. Çünkü gösterdiği despotça davranışlarla kendi dostlarının dahi kendisinden yüz çevirmelerine neden olur ve 354 yılında en yakın dostlarından birinin, Kallippos'un kışkırtması sonucu öldürülür. Böylece Platon'un ideal bir devlet için yeni bir çağı,

adalet ve mutluluk çağını kurmada kendisine güvendiği filozof-kral kuramı gerçekleşme şansı bulamaz. Bu Platon için ağır bir darbe olmalıdır. Ancak bu olay onun öğretim ve yazarlık faaliyetini devam ettirmesine engel olmaz. İÖ. 347 yılında öldüğünde son eseri olan *Yasalar* (*Nomoi*) üzerindeki çalışmalarına devam etmektedir. Vasiyetinde okulu yeğeni Speusippos'a bırakır. Bu kararın okulun başına geçmeyi bekleyen bir başka öğrencisinde hayal kırıklığı yarattığı ve okuldaki öğretim faaliyetini bırakarak okuldan ayrılmasına yol açtığı rivayet edilmektedir. Bu öğrencisi, Aristoteles'tir.

ESERLERİ

İlkçağ yazarları arasında Platon'un özel bir durumu vardır: Onun bütün eserleri zamanımıza kadar ulaşmıştır. Ancak Platon'un eserlerinde önemli bir sorun, diğer yazarların tersine, onun kaleminden çıktığı söylenen eserlerden bazılarının gerçekten ona ait olup olmadığıdır. Çünkü daha İlkçağ'dan itibaren Platon'un olduğu söylenen bazı kitapların aslında onun kaleminden çıkmadığı, başka yazarların eserlerinin şu veya bu biçimde onun eserlerine karıştığı veya ona mal edildiği kuşkusu bulunmaktadır.

Platon'un yayınlanmış olan bütün eserleri elimizde olup, bu eserlerin tümü de diyalog şeklinde kaleme alınmıştır. (Öyle olmadığı düşünülebilecek *Sokrates'in Savunması*'nda da küçük bir bölüm diyalog tarzındadır). Ancak bu diyalogları biçim ve içerik yönünden incelemeye başlamadan önce, önemli bir soruna değinmemiz gerekmektedir. Platon bugün artık elinden çıkmış olduğundan şüphelenilmeyen *VII. Mektup*'unda uğraştığı şeyler üzerinde yazılmış hiçbir eseri olmadığını, çünkü onların öteki bilimler gibi söz kalıbına dökülebilir şeyler olmadıklarını söylemektedir (*Mektuplar*, 341 c). Bu mektup kadar güvenilir olmamakla birlikte yine ona mal edilen Dionysios'a yazdığı II. mektupta da İlk Olan'ın özü hakkında söyleyeceklerini biri okuyup anlamasın diye açık yazmayacağını, öğretilerinin okumamışların ellerine geçmemesi için Dionysios'un çok dikkatli olması gerektiğini, bunun için en ihtiyatlı hareketin bir şeyi yazmayıp ezberlemek olduğunu,

nitekim kendisinin de hiçbir yazılı eseri olmadığını söylemektedir (*Mektuplar*, 314 b-c). Öte yandan Akademi'de uzun süre kalmış olan Aristoteles de *Metafizik*'te Platon'un mevcut diyaloglarında var olmayan "şifahi öğretimi"nden (agrapha dogmata) söz etmektedir (987 b 15 vd). Bu, öğrencileri Speusippos ve Ksenokrates tarafından savunulacak olan, ancak Aristoteles'in verdiği bilgilerden Platon'un bizzat kendisi tarafından ortaya atıldığı anlaşılan İdeaları matematiksel varlıklar olarak tanımlayan öğretidir.

Platon'un Akademi'de verdiği derslerde yazılı notlardan yararlanmadığı ve bu derslerin metinlerini yayınlamadığı bilinmektedir. Buna karşılık Aristoteles'ten başka Tarento'lu Aristoksenes ve Ksenokrates hocalarının okulda verdiği derslerin bazılarına ilişkin tuttukları notları yayınlamışlardır. Böylece Aristoteles'in yazılarıyla karşılaştırıldığında ortaya ilginç olan şöyle bir durum çıkmaktadır: Aristoteles'in derslerinde her zaman yazılı notlarından yararlanmasına ve bu notların kendisi veya öğrencileri tarafından daha sonra yayınlanmış olmalarına karşılık; Platon'un derslerini tamamen şifahi olarak verdiği ve bunlara ilişkin elinde yazılı notlar olmadığı için de onları yayınlamamış olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Aristoteles'in konunun uzmanı olmayan kişiler için yazmış olduğu diyaloglarından (örneğin *Felsefe Üzerine* adlı diyalogundan) bugün elimizde sadece bazı fragmentlerin kalmış olmasına karşılık Platon'un öğrencileri için değil de, deyim yerindeyse sokaktaki insan için yazdığı popüler eserlerinin, yani diyaloglarının tümü elimizde bulunmaktadır.

Sorunu daha da karmaşık hale sokan bir başka unsur, Platon'un yazarlık faaliyetinin çok uzun bir döneme yayılması ve bu dönem içinde bizzat diyaloglarının kendilerinde ortaya koyduğu görüşlerinin zaman içinde belli ölçüde değiştiğini tesbit etmemizdir. Onun özellikle orijinal öğretisi olan İdealar Kuramı bile bu değişikliklerden nasibini almıştır. Platon'un bu kuram üzerinde hayatı boyunca çalıştığını ve onun üzerinde zamanla, önemli bazı değişiklikler yaptığını biliyoruz. Aynı durum Platon'un siyasal öğretisi için de söz konusudur. Olgunluk döneminde yazıldığını bildiğimiz *Devlet* diyalogunda öne sürdüğü

siyasal görüşlerinden bir kısmını son eseri olan *Kanunlar*'da gözden geçirip önemli ölçüde değiştirdiğini de biliyoruz. Şimdi bazıları birbirine zıt görünen, bazıları ise öyle olmasalar bile birbirleriyle telif edilmeleri güç bir görünüm gösteren bütün bu verileri bir araya getirip Platon'un eserleri hakkında nasıl makûl bir açıklama yapabiliriz?

Herhalde önce Platon'un söz konusu iki mektubunda belirtmiş olduğu "sözü edilen şeyler üzerinde hiçbir eser yazmamış olduğu" sözünü fazla ciddiye almamamız gerekmektedir. Çünkü Copleston'un da haklı olarak işaret ettiği gibi neticede Platon sözünü ettiğimiz diyalogları *yazmıştır*. Başka deyişle bu diyalogların yazarı bizzat kendisidir (Copleston, 131).

Sonra bu diyaloglar her zaman, sokaktaki insanın kolayca anlayabileceği bir basitlik veya sadelikte de değildir. Örneğin *Parmenides* diyalogunda varlık kavramı üzerinde yapılan tartışmalar metafizikle derin bir şekilde meşgul olmamış, onun problemlerine aşina olmayan insanların herhalde kavrayamayacağı bir soyutluk ve zorluktadır.

Ayrıca Platon'un son diyaloglarının, gençlik ve olgunluk dönemi diyaloglarına göre canlılığından çok şey kaybettiğini, giderek daha kurulaştığını ve didaktik bir havaya sahip olduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Sokrates'in kendisinin baş oyuncu rolünü terk edip yerini başkalarının aldığını (*Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda Elea'lı Yabancı, *Parmenides*'te Parmenides) veya diyalogun baş kahramanının uzun uzun görüşlerini anlatıp karşısındakilerin sadece "evet" veya "hayır" demekle yetindiklerini, kısaca bu diyalogların artık canlı bir araştırma ve soruşturma olmaktan uzaklaşıp birer ders, konferans havasına büründüğü de görülmektedir.

Ayrıca Aristoteles'in Platon'un "şifahi öğretimi"ne izafe ettiği İdeaları matematiksel varlıklar olarak tanımlama yönündeki eğilimin ilk izlerine Platon'un olgunluk, özellikle yaşlılık dönemine ait diyaloglarının bazılarında, örneğin *Devlet* (VI Kitap, 509 d-511), *Phaidon* (74 c), *Timaios* (50 c), *Philebos* (23 b-27 c) da da rastlamaktayız.

Bütün bu unsurları göz önüne aldığımızda ve onları Platon'un uzun yazarlık dönemi içinde meydana geldiğini bildiğimiz görüşlerini

belli ölçüde değiştirmesi olgusu ile birleştirdiğimizde ortada ilk bakışta düşünülebileceği kadar büyük bir problemin olmadığını söyleyebiliriz. Demek ki, genel olarak geniş kitlelere hitap etmek üzere tasarlanmış olmakla birlikte diyalogların Platon'un okulunda öğrettiği öğretilere tamamen zıt görüşler içerdiğini veya Platon'un diyaloglarında ayrı, şifahi öğretiminde ayrı şeyler öğrettiğini var saymak hiç de zorunlu değildir. Bu iki öğretim arasında olsa olsa bir *derece* farkı vardır, *nitelik* farkı değil. Kaldı ki, Platon zaman içinde hem de oldukça önemli olan bazı görüşlerini değiştirmek, onları kendi ifadesine göre iyileştirmek ihtiyacını duymuştur. Bu değişme ise özellikle Aristoteles'in işaret ettiği yönde olmuş ve hayatının sonlarına doğru özellikle Pythagorasçıların etkisi altında İdeaları, olgunluk dönemindeki görüşlerinin aksine, gitgide daha fazla matematiksel varlıklar veya oranlar olarak tasarlama yoluna gitmiştir. Bir felsefe tarihçisi olarak bizim görevimiz ise ancak bu değişmeleri aslına uygun olarak vermeye ve açıklamaya çalışmak olmalıdır.

İlkçağ felsefe tarihinde filozofun düşüncesini ifade etmek için diyalog formunu ilk defa kullanma düşüncesiyle, onun uygulamasının Platon'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu formun daha önce Elea'lı Zenon tarafından kullanılmış olduğu yolundaki görüşü kanıtlayacak bir veri ortaya konmamıştır. Ancak Platon'un zamanında ve Platon'la birlikte eserlerinde diyalog formunu kullanan bazı diğer Sokratesçi öğrencilerin var olduğu da anlaşılmaktadır. Antisthenes, Aristippos, Euklides ve Phaidon'un bugün elimizde olmamakla birlikte bu türden eserler yazmış olduğu söylenmektedir. Platon'un yanında diğer ünlü bazı Sokratesçi öğrencilerin de bu kompozisyon biçimini kullanmış olmaları, bunda Sokrates'in etkisinin varlığını göstermektedir.

Gerçekten de yazılı hiçbir eser, dolayısıyla bir diyalog bırakmamakla birlikte Sokrates'in hakikatin araştırılması için karşılıklı konuşma, yani diyalog tarzını kullanmış olduğunu biliyoruz. Sokrates-öncesi döneme ait büyük filozofların, örneğin Parmenides, Herakleitos, Empedokles'in düşüncelerini ifade etmek için felsefi şiir tarzını benim-

sediklerini görmüştük. Sofistlerin bir öğretmen olarak öğrencilerine verdikleri derslerde uzun söylevleri tercih ettiklerini de biliyoruz. Platon'un özellikle gençlik dönemine ait diyaloglarında, Sokratesçi diyaloglarda Sokrates'in Sofistlerle yaptığı tartışmalarda onları sık sık kısa konuşmaya davet etmesi; vermek istedikleri uzun söylevlere itiraz edip onları diyaloga zorlaması yine sık rastladığımız örneklerdendir. Sokrates daha önce de işaret ettiğimiz gibi hiçbir şey bilmediğini söylemekte ve karşısındakilere bildiklerini zannettiği şeyleri gerçekte bilmediklerini göstererek hakikati birlikte aramayı teklif etmekteydi. Bunun için onun karşısındakilerle teker teker konuşmasından, neyi bilip neyi bilmediklerini birlikte araştırmayı teklif etmesinden başka seçeneği yoktu. Böylece o karşısındakilerden sırayla erdem, adalet, dindarlık, mutluluk hakkında hangi fikirlere sahip olduklarını öğrenecek, bunlarla ilgili olarak getirdikleri belirlemelerde, verdikleri tanımlarda neyin eksik veya yetersiz olduğunu gösterecek ve sonuçta hakikati onlarla birlikte bulacaktı. O halde hedeflediği amaç bakımından Sokratesçi diyalog, yani ikili konuşma mümkün olan tek araştırma veya soruşturma yöntemi idi. Platon'un ve Sokrates'in etkisini üzerlerinde taşıyan diğer öğrencilerin yapacakları ve fiilen de yaptıkları şey, o halde, onun bu felsefi araştırma ve soruşturma yöntemini *yazılı hale* getirmekten başka bir şey olmayacaktır.

Öte yandan Platon'un diyalog yöntemini benimsemesinde gençlik diyaloglarında ele aldığı konuların özel olarak Sokrates'in araştırma konuları olmasının da belli bir rolü vardı. Nitekim ilerde göreceğimiz gibi *Lakhes*, *Kharmides*, *Eutyhpron* gibi ilk veya gençlik diyaloglarında Platon, ele aldığı konular bakımından tamamen Sokrates'in izinden yürümektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi bu diyaloglarda Platon erdemi, onun bir mi, yoksa çok mu olduğunu; çeşitli özel erdemleri, örneğin cesaret, dindarlık, ölçülülük veya adaleti, erdemin öğretilebilir olup olmadığını vb. incelemektedir. Şimdi bu konular özel olarak Sokrates'in ilgilendiği ve işlediği konular olunca, Platon'un onları Sokrates'in ele alma ve tartışma tarzını en sadık bir şekilde yansıtabilecek diyalog formunda ortaya koymayı seçmesi, hem bu konula-

rın ruhuna, hem hocası Sokrates'in hatırasını anıp yüceltmeye en uygun bir davranış olacaktı.

Kaldı ki bu diyalog formu, Platon için bir başka avantaja da sahipti: Platon sadece çok büyük bir filozof değil, aynı zamanda çok büyük bir sanatkârdır. Onun gençliğinde, Sokrates'le tanışıp onun cazibesine kapılmadan önce iyi bir sanat eğitimi aldığını, şiirle, müzikle, resimle ilgilendiğini, hattâ bazı aşk şiirleri, üçlü bir tragedya kaleme aldığını, Sokrates'le tanıştıktan sonra ise bütün bu uğraşlarından vazgeçip kendisini sadece felsefeye verdiğini belirtmiştik. Bu nedenle eserlerinde kullandığı diyalog biçimi Platon'a sanatçı ruhunun isteklerini de en iyi bir biçimde tatmin etme imkânını vermiş olmalıdır. O böylece fikirlerini kuru bir biçimde ortaya koymak yerine, onları bir tiyatro oyununda yer alan kahramanlar gibi her biri kendine has bir bireyselliğe sahip, insani zaaf ve yücelikleri ile canlı birer varlık olarak karşımıza çıkan insanların ağzından sanatsal bir tarzda ifade etmek imkânını bulacaktır.

Bu insanlar kanlı canlı, hayat dolu Atinalıların her birinin huylarını, karakterlerini yakından bildikleri insanlardır. Onlar ilk ve orta dönem diyaloglarında Platon tarafından son derece ustaca tasarlanan canlı tablolar içinde sahnede yerlerini alırlar. İşte, bir yanda kazanmış oldukları ün ve servetleri ile mağrur, gençlerin büyük hayranlıkla arkalarından koştukları, günümüzün şov dünyasının yıldızlarına benzetebileceğimiz Sofistler; diğer yanda biraz da yapmacık alçak gönüllülüğü, o hiçbir şey bilmediği yönündeki yine hayli yapmacık çekingenliği ile alaycı Sokrates. Bir yanda kendilerinden birinin bütün şan ve şöhretine rağmen Sokrates karşısında mağlup olduğunu, deyim yerindeyse iğne batırılmış bir balon gibi söndüğünü görünce kendisini tutamayarak öfkeyle ortaya atılıp tartışmaya katılan genç sofistler Polos, Kallikles, Thrasymakhos; diğer yanda bu öfke selleri karşısında istifini bozmayıp sakin sakin sorgulamasını sürdüren Sokrates. Bir yanda Sokrates'in idamında hazır bulunup ortamın derin kasveti karşısında kendini tutamayarak hüngür hüngür ağlayan iyi yürekli, saf Apollodoros; öbür yanda yemeği fazla kaçırdığı için düşüncesini bir türlü topar-

layamayan, hıçkırığını bastırmakta zorluk çeken gülünç Aristophanes; nihayet bir başka yanda Sokrates'i suçlayarak konuşmasına başlayan, ancak giderek Sokrates'e olan gizli, fakat ümitsiz aşkını haykırmak zorunda kalan ve böylece kendine rağmen ona olan bütün hayranlığını en etkili bir şekilde itiraf eden Alkibiades.

Platon'un diyalogları böylece her birinin ruh halleri Aristoteles'in ilerde başarılı bir dramanın temel özelliği oldugunu söyleyeceği *eylem içinde* en ince bir biçimde ortaya konan insanlar ve yine her biri en ustaca bir şekilde kurulmuş sahnelerle doludur. Diyaloglarda çarpışan sadece fikirler değildir, aynı zamanda karakterler, kişiliklerdir. Sokrates Sofistleri mağlup ettiğinde bunun sadece onların fikirlerinin güçsüzlüğünden değil, aynı zamanda Sokrates'in çetin karakterinden, sarsılmaz iradesinden de ileri geldiğini görebiliriz. Hele ahlâk alanında, daha önce de işaret ettiğimiz gibi sadece fikirlerin değil, onları temsil eden insanların karakterlerinin de büyük önem taşıdığını göz önüne aldığımızda bu daha da anlamlı bir boyut kazanır.

Platon'un Sokrates'in ve onun ele aldığı meselelerin etkisinden uzaklaştıkça üslûbunun yavaş yavaş değiştiğini görürüz. Özellikle son dönem diyaloglarında bu çok açıktır. Örneğin *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios*, *Parmenides*, *Kanunlar*'da konuşmacılar gitgide silikleşmeye ve canlı birer kişilik olmaktan çıkıp salt fikirler olmaya doğru giderler. Konuşmaların kendileri de gitgide uzamaya ve adeta birer ders, konferans halini almaya başlarlar. Dil de buna paralel olarak kurulaşmaya, soyutlaşmaya doğru gider. Hattâ Sokrates yavaş yavaş baş oyuncu olmaktan çıkar. *Parmenides*'te baş rol artık onun değil, Parmenides'indir. *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda baş rolde olan yine Sokrates değil, Elea'lı Yabancı'dır. *Sofist*'de Sokrates deyim yerindeyse sadece "onursal başkan"dır. Konuşmayı açar ve sahneden çekilir. *Timaios*'ta da diyalogu yürüten Sokrates değil, Timaios veya Kritias'tır. *Kanunlar*'da ise Sokrates, sahnede yoktur bile.

İlerde Aristoteles'in her bir bilim alanı veya felsefe disiplini için ayrı bir eser ayıracak olmasına karşılık Platon'un diyaloglarının böyle özel konuları yoktur. Genel olarak her bir diyalog birden fazla, hattâ

bazen birbirleriyle fazla da ilgisi olmayan konuları işler. Platon'un felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk diye üçe ayırdığı şeklindeki kaynaklarda verilen haber, belki Akademi'deki öğretimi için geçerlidir. Ancak diyaloglarda ne doğrudan ne de dolaylı olarak böyle bir bölme ve bu bölmeye uygun bir şekilde konuların ele alınmasıyla karşılaşmayız. Gerçi bazı diyalogların ağırlıklı olarak belli bir konuyu işlediklerini söylemek mümkündür. *Phaidon* ruhun ölümsüzlüğünü, *Timaios* kozmolojiyi, *Devlet* siyaset ve ahlâk felsefesini, *Theaitetos* ağırlıklı olarak bilgi kuramıyla ilgili konuları ele alır. Gençlik diyaloglarının genel olarak ahlâk konularını ele aldığı gibi onların her birinin belli bir erdemin incelenmesine ayrılmış olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak *Devlet* diyalogu siyasetin yanında tanrıbilimden metafiziğe, bilgi kuramından eğitime kadar birçok başka mesele ile de ilgilenir. *Gorgias* diyalogunda Sofistlerin ana yöntemleri olan hitabetin eleştirisi yanında daha birçok konuya temas edilir. Sonuç olarak Platon'un diyaloglarında problem alanlarının bilinçli bir bölünmesinden söz etmek pek mümkün değildir. Bir diyalogda özel olarak ele alınan bir problem aynı ölçüde olmasa da başka birçok diyalogda da işlenmeye devam edilir. Benzeri şekilde İdealar Kuramı'nın başta *Menon*, *Devlet*, *Şölen*, *Parmenides* olmak üzere birçok diyalogda ele alınıp işlendiğini belirtmemiz gerekir.

Bu arada Platon'un birçok diyalogunda, örneğin *Gorgias*, *Devlet*, *Phaidros*, *Protagoras*, *Şölen* ve diğerlerinde karşımıza çıkan efsanelerden (myth) de söz etmek gerekir. Bu efsaneler genel olarak ya soruşturmanın başında veya sonunda karşımıza çıkar. Bunların anlamı da çok tartışılmıştır. Onların harfi harfine hakikati ifade eden şeyler olarak alınmaması gerekir. Öte yandan onların Platon tarafından salt bir fantezi ürünü veya diyalogu renklendirmek için araya konulan "sanatkârca bir süs" olarak tasarlandığını kabul etmek de pek doğru sayılmaz. Belki onları bu ikisi arasında bir şey, gerçeğin tam ifadesi olmamakla birlikte onun hakkında bize fikir verecek uygun bir mecaz veya bazı durumlarda salt mantıksal bir akıl yürütme, kanıtlama ile ispat edilmesi mümkün olmayan bir konu ile ilgili olarak öne sürülen bir görüş olarak almak en doğrusudur.

Platon'un diyaloglarının kendi içlerinde sınıflandırılmaları ise 19. yüzyıldan bu yana felsefe tarihçilerini uğraştıran bir başka zahmetli konu olmuştur. Platon'un yazarlık hayatının çok uzun bir döneme yayıldığını (en aşağı elli yıl), bu dönem zarfında görüşlerinde birçok değişiklikler meydana geldiği, hattâ esas ününü oluşturan İdealar Kuramı'nı bile hayatı boyunca değiştirdiği, geliştirdiğini söyledik. Aynı şekilde siyasî görüşlerinde de zaman içinde önemli değişiklikler yaptığına değinmiştik. Bundan dolayı onun eserlerinin kronolojisini, yani yazılış tarihlerini belirlemek, hangi eserinin önce hangisinin sonra geldiğini, hangilerinin hangi döneme tekabül ettiğini bilmek hayati önem taşımaktadır. Bunun için felsefe tarihçileri iki yüzyıldan bu yana birçok çalışma yapmış (eserlerin dil özellikleri, onlarda birbirine yapılan atıflar, üslûp farklılıkları, eserlerde yer alan tarihi olaylar ve kişiler üzerine yapılan araştırmalar vb.) ve bunun sonucunda aşağı yukarı üzerinde uzlaşılan bir kronoloji ve Platon'un eserlerinin bir dönemlendirilmesi ortaya çıkmıştır.

Buna göre bu eserler genel olarak üç veya dört dönemde gruplandırılmaktadır. Bunlar gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri veya gençlik, geçiş, olgunluk ve yaşlılık dönemleridir.

Söz konusu bu üç dönemi temel alan dönemlendirmeye göre eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

A) Gençlik Dönemi veya Sokratesçi Diyaloglar Dönemi: *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Euthydemos*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis* ve *Devlet*'in ilk kitabı. Bu dönem daha önce de işaret ettiğimiz ve adının da gösterdiği üzere Sokrates'in uğraştığı meselelerin yine Sokratesçi bir bakış açısından ele alındığı veya sergilendiği dönemdir.

B) Olgunluk Dönemi veya Orta Dönem: *Gorgias*, *Kratylos*, *Menon*, *Şölen*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet*'in geri kalan dokuz kitabı. Bu dönem Platon'un kendi kişisel felsefesini, tabii buna bağlı olarak İdealar Kuramı'nı ortaya attığı ve geliştirdiği dönemdir.

C) Yaşlılık Dönemi veya Son Dönem: *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Philebos*, *Timaios*, *Kanunlar*. Bu dönem Pla-

ton'un daha önceki diyaloglarında ortaya koyduğu metafizik, bilgikuramsal ve siyasî görüşlerini yeniden ele aldığı, gözden geçirdiği, derinleştirdiği ve böylece üzerlerinde esaslı değişiklikler yaptığı dönemdir.

Dört dönemi esas alan dönemlendirmeye göre düzenlenmiş olan liste ise şudur:

A) Gençlik Dönemi veya Sokratesçi Diyaloglar Dönemi: *Sokrates'in Savunması, Kriton, Euthyphron, Lakhes, İon, Euthydemos, Protagoras, Kharmides, Lysis ve Devlet*'in birinci kitabı.

B) Geçiş Dönemi: *Gorgias, Menon, Kratylos, Küçük ve Büyük Hippias*'la, *Meneksenos*.

C) Olgunluk Dönemi: *Şölen, Phaidon, Phaidros, Devlet*'in geri kalan dokuz kitabı.

D) Yaşlılık Dönemi: *Theaitetos, Parmenides, Sofist, Devlet Adamı, Philebos, Timaios, Yasalar.*

2

Platonculuk Nedir?



"Biz Platoncular..."

Aristoteles, *Metafizik*, A, 9 ve başka yerler

"Bizim için her şeyin ölçüsü insan değil... Tanrı'dır."

Platon, *Yasalar*, 716 c

Pompei'de bulunmuş
bir mozaikte 'Platon Okulu'.

Platon, Antikçağ felsefe tarihinde karşımıza çıkan sistem kurucu ilk filozoftur. Doğa Filozofları özel olarak doğa ile, kozmosla ilgilenmişlerdi. Sofistlerde ilgi esas olarak insana, insani kurumlara ve kültüre yönelmişti. Sokrates'in ilgi konusu bakımından Sofistleri devam ettirmesine karşılık Platon'da hem insanın, hem de doğanın birlikte ele alınışına tanıklık etmekteyiz. Aristoteles de bu açıdan Platon'un bir devamı olacaktır.

Platon'un bugün felsefenin belli başlı ilgi alanları veya disiplinleri olarak kabul edilen bütün dallarında görüşler ileri sürdüğünü, öğretiler, kuramlar ortaya attığını görmekteyiz. Platon'un ontoloji alanında belli bir varlık kuramı olduğu gibi epistemoloji alanında da belli bir bilgi kuramı vardır. İnsan ruhu ile ilgili olarak o zamandan bu yana benzeri görüşü savunanların kendisinden hareket edecekleri bir psikolojisi olduğu gibi doğru bir siyasal rejimin nasıl olması gerektiği hakkında belli bir siyasal öğretisi, bir siyasal ütopyası vardır. Bütün bunların yanı sıra Platon'un işlenmiş bir ahlâk felsefesinden söz etmemiz mümkün olduğu gibi o güzelin ne olduğu, sanatın özünün ne olması gerektiği konusunda, yani estetik veya sanat felsefesi alanında da

belli bir öğretinin sahibidir. Sonuçta onun, ölümden sonra bizi bekleyen bir gelecek hayat üzerinde, bu gelecek hayatın özellik ve ayrıntıları üzerinde geliştirdiği görüşlerinden, yani bir öte dünya öğretisinden, eskatolojisinden bile söz edebiliriz.

Platon, bir bakıma felsefe tarihinin görmüş olduğu en özgün bir felsefi sistemin kurucusudur. Hattâ çağdaş İngiliz düşünürü Whitehead, bütün felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş notlardan başka bir şey olmadığını iddia eder. Bununla birlikte Platon'un yine felsefe tarihinin tanımış olduğu en büyük *eklektik* filozof olduğunu söylemek de mümkündür. Platon'un sistemi başta Sokrates olmak üzere kendisinden önce gelen diğer büyük filozofların, özellikle Demokritos, Herakleitos ve Pythagoras'ın öğretilerinden alınan çeşitli fikirlerin veya unsurların uzlaştırılmış bir bütününü temsil eder. Bu, bu filozofların çeşitli görüşlerinin son derece uyumlu ve tutarlı bir bütün teşkil etmek üzere birbirleriyle orijinal bir biçimde bir araya getirilmeleri sonucunda ortaya çıkan son derecede başarılı bir teliftir. Böylece Platoncu sistem, kendisinden önce gelen bütün bu filozofların farklı öğretilerini uyumlu, tutarlı ve orijinal bir bütün içinde bir araya getirerek, felsefenin bildiğimiz başlıca alanlarında söyleyecek şeyi olan olağanüstü bir mimari yapı olarak karşımıza çıkar.

Platon veya bir kavram olarak Platonculuk bir idealizmdir, yani idea, düşünce cinsinden olanın varlığının tasdikidir; maddenin, maddi olanın varlığının ise elden geldiğince inkârıdır. Platon veya Platonculuk, maddi, fiziksel olanın yanında maddi olmayanın, tinsel, manevi olanın varlığını savunmakla yetinmez veya maddi olana, yani gözümüzle gördüğümüz, elimizle tuttuğumuz, kısaca duyularımızla algıladığımız şeylere oranla madde cinsinden olmayanın, manevi olanın, gayrı-maddi olanın varlık bakımından önceliğini veya üstünlüğünü tasdik etmekle kalmaz; daha ileri giderek var olanın, gerçekten var olanın, tek kelime ile gerçeğin salt madde-dışı, tinsel olduğunu söyler. Böylece felsefe tarihi boyunca karşılaşacağımız, her biri kendi tarzında az veya çok bu görüşü paylaşan ve idealist diye adlandırılacak olan bütün varlık felsefelerinin, varlık kuramlarının öncüsü olur.

Platon maddi olanın varlığını reddettiği veya onu en fazla gölgemsi bir varlığa indirgediği için varlık hakkında esas bilgi edinme aracımız olan duyu organlarımızın ve duyularımızın bilgi bakımından önemini ve değerini reddeder. Eğer var olan, gerçekten var olan maddi, fiziksel nitelikte bir şey değilse, yani duyusal değilse onun duyu organlarıyla, duyularla, duyusal algı ile kavranması söz konusu olamaz. O halde duyu, duyum veya duyusal algı, bilgi değildir. Eğer varlık veya gerçek özü itibariyle gayrı-maddi ise insanda bu tinsel, madde-dışı, manevi varlığı kavramak için duyu organlarından farklı bir yeti, kendisi de tinsel, madde-dışı nitelikte olan bir güç, bir meleke olmalıdır ve Platon'a göre böyle bir yeti veya meleke fiilen vardır. O, ruhtur veya ruhun en yüksek seviyesi olan akıldır, zihindir. Böylece felsefe tarihinde bilgi kuramı alanında ilk kez son derecede açık ve bilinçli bir biçimde bilginin kaynağının deney veya tecrübe değil de akıl olduğunu söyleyen görüşle, yani akılcılık veya rasyonalizmle karşılaştığımız gibi psikoloji alanında da ruhu o zamana kadar Doğa Filozofları'nın yaptıkları gibi maddenin kendisi, onun özel bir bileşimi veya uzantısı olarak kabul eden görüşlerinin aksine gayrı-maddi, tinsel bir töz olarak ele alan veya ortaya atan ruhçuluğun (spiritüalizm) ilk ve en mükemmel bir örneğiyle karşılaşırız.

Demek ki, Platon'a göre bir yanda insanın bir maddi-fiziksel yanı, yani bedeni ve bu maddi-fiziksel yanından kaynaklanan duyu organları, duyumları; diğer yanda onun bir gayrı-maddi yanı, tinsel yanı, yani ruhu ve aklı vardır. Platon insanları gözlediğinde, onların çoğunluğunun insanın bu maddi, fiziksel, bedensel yanını onun gerçek *doğası* olarak kabul ettiğini ve bu doğasının ihtiyaçlarının doyurulmasına yöneldiğini ve bu ihtiyaçların doyurulmasını insan hayatının en yüksek ereği, en yüksek iyi olarak kabul ettiğini görmektedir. Bu görüş de kendi payına ahlâk felsefesinde hazzın, yani insanın duyularına hoş gelen şeyin en yüksek değer olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Ancak Platon maddenin gerçekliğini, bedenin varlığını inkâr ettiği, insanı özü itibariyle bir ruh olarak gördüğü veya ruha indirgediği için ahlâk konusunda da hazzı en yüksek iyi olarak göremez. Bunun-

la da kalmaz, zaman zaman bedeni ruh için bir zindan, hazzı ise neredeyse insan doğasına aykırı en büyük bir kötülük olarak kabul eder. Ruhun, ruh olmak bakımından doğası akıl ve düşünce olduğundan Platon'da asıl var olan şeyin, yani madde-dışı, düşünsel dünyanın bilgisi ve bu dünyaya ait varlıkların zihinsel-akılsal temaşası, doğal olarak, en büyük mutluluk olarak önerilir.

Platonculuk sadece varlık felsefesinde *idealizm*, bilgi felsefesinde *rasyonalizm*, ahlâk felsefesinde *mutlulukçuluk*, entelektüel mutlulukçuluk değildir, aynı zamanda yukarda işaret ettiğimiz gibi ruhun ölümsüzlüğüne inançtır. Eğer insanda bedenin yanında ruh varsa veya aslında gerçek anlamda var olan sadece ruhsa, bu ruh kendisinden nitelik bakımından tamamen farklı olan bedenden bağımsız ve kendi başına yaşama imkânına sahip bir töz olmalıdır. Onun bedenle ilişkisi tamamen rastlantısal, ilineksel olmalı, o var olmak veya varlıkta devam etmek (beka) için bedene muhtaç olmamalıdır. Böylece bedenin ölümü, ölümle birlikte dağılması ve ortadan kalkması ruh için de bir son anlamına gelmek şöyle dursun, tersine onun gerçek doğasına kavuşması, gerçek doğasını bulması, kurtuluşu olarak kabul edilmelidir. Böylece Platoncu ruh-beden ayrımı ve ruhun tinsel bir töz olarak kabulü zorunlu bir sonuç olarak ruhun bedenden sonraki hayatını ve ölümsüzlüğünü de tasdik anlamına gelir. Bununla da kalınmaz, bu görüş bizi ruhun asıl mutluluğuna ancak gelecek bir hayatta ulaşabileceği sonucuna da götürür. Böylece Platonculuk aynı zamanda bir öte dünya öğretisi olarak karşımıza çıkar.

O halde Platonculuk bir varlık, bilgi ve ahlâk felsefesidir, bir öte dünya öğretisidir. Ancak öncelikle ve bütün bunlardan daha önemli olarak, o, bir siyaset felsefesi, bir siyaset kuramıdır. Platon felsefe tarihini ilk ve hiç şüphesiz en büyük siyaset filozofudur. Onun bütün sistemini, problemini, ilgi ve davasını anlamak için yapmamız gereken en doğru şey, her şeyden önce Platon'u bir siyaset filozofu olarak görmek ve kendisini felsefe yapmaya, o devasa sistemini kurmaya iten ana kaygının temelde toplumla, devletle, siyasetle ilgili kaygı ve ilgiler, olduğunu anlamak olmalıdır.

3

Platon'un Temel Problemi



"Gençlikte ben de birçok genç gibi idim. Kendi kendime davranabileceğim gün gelince hemen devlet işlerine atılmaya karar vermiştim... Fakat sonunda o zamanki bütün devletlerin kötü idare edildiğini anladım... Ancak felsefenin yardımıyla devletlerin ve kişilerin idaresinde doğruluk gösterilebileceğini söylemiş; bundan ötürü de insan soyunun başına çöken belalardan ancak tam ve gerçek filozofların iktidarı ele almasıyla veya devletin başında olanların... gerçekten filozof olmalarıyla kurtulabileceğini belirtmiştim."

Mektuplar, 324 c-326 b

Platon'un bir büstü.

Platon'u felsefe yapmaya iten ana güdünün siyasete ilişkin kaygıları olduğunu bizzat kendi sözleri göstermektedir. Platon ünlü *VII. Mektup*'unun hemen başlarında kendi kendisine davranabileceği yaşa gelince devlet işlerine atılmaya karar verdiğini, ancak gerek Otuzlar Hükümeti döneminde gerekse bunu izleyen demokratik partinin iktidarı yeniden ele geçirdiği dönemde daha önce işaret ettiğimiz nedenlerle bu devlet işlerinde ve şehrin idaresinde rol alma arzusunu yerine getiremediğini söylemektedir. Ünlü filozof sonunda zamanındaki bütün devletlerin kötü idare edildiğini anladığını, felsefenin yardımı olmaksızın doğru bir devlet kurmanın imkânsız olduğunu gördüğünü ve insanlığın ancak gerçek filozofların başa geçmesi veya devletin başında bulunanların gerçekten filozof olmaları ile bu belalardan kurtulabileceği kanısına vardığını belirtmektedir (324-326). Platon'un Akademi'yi bu tür filozof-yöneticilerin yetiştirilmeleri için kurduğunu ve tümü hayal kırıklığı ile biten o zahmetli ve tehlikeli İtalya yolculuklarını da yine bu tür bir filozof-yönetici bulma amaç ve umuduyla gerçekleştirdiğini biliyoruz. Özetle Platon'un gerek sözünü ettiğimiz mektubundaki kendi sözleri gerekse kurduğu okul ve bu okulda gerçekleştirdiği

eğitim, öğretim faaliyetleri, nihayet hayatı boyunca gerçekleştirdiğini bildiğimiz siyasî amaçlı yolculukları onun bütün düşüncesine hâkim olan sorunun öncelikle siyasal olduğunu ve buna ilişkin kaygı ve araştırmalarının bütün hayatına yayılmış olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Platon'un siyasete olan bu ilgisini anlamaya çalışırken de şu etmenlere de dikkat etmemiz gerekir: Her şeyden önce Platon Atina'nın yönetiminde daha önce rol almış olan bir aileden ve sınıftan gelmektedir. Baba tarafından soyunun Atina'nın son kralı Kodros'a kadar gittiğini biliyoruz. Annesi tarafından soyunun ise ünlü kanun koyucu Solon'un yakın çevresine mensup birine kadar uzandığı söylenmektedir. Otuzlar Hükumeti'nde görev almış olan Kharmides ve Kritias'ın Platon'un yakın akrabaları olduğunu daha önce belirttik. Platon'un mensup olduğu soylular sınıfı, Atina'da demokrasinin gelişmesi ile eski yönetici konumunu kaybetmiş, ancak yönetimle ilgili arzu ve tutkularını kaybetmemiştir. Bu sınıfın gençlerinin yeni düzende rol alabilmek için Sofistlerin derslerine ne kadar büyük bir şevkle devam ettiklerini ve onlara nasıl avuç dolusu paralar ödemekten kaçınmadıklarını da biliyoruz. Kısaca Platon, aile geleneği ve ailesinin mensup olduğu soylular sınıfının tarihsel konumundan dolayı yönetimle ilgisi her zaman önplanda olmuş olan bir ortamdan gelmektedir. Bu özelliği itibariyle de onun sitenin yönetimi ile ilgili meselelere ta gençliğinden, kendi ifadesiyle kendi kendine davranabileceği yaştan itibaren en büyük bir ilgiyi göstermiş olması son derece doğaldır.

Öte yandan bu eğilim, sadece Platon gibi seçkin soylu bir aileden gelen bir insanın değil, dönemin iyi eğitim görmüş bütün entelektüellerinin de genel eğilimidir. Atina'nın demokrasiye geçmesi ile birlikte orta sınıfa ait insanlar, şarap tüccarları, dericiler, dokumacılar gibi serbest meslek sahipleri, genel olarak yurttaş statüsüne sahip geniş gruplar sitenin yönetiminde görev almanın mümkün olduğunu görmüş ve dolayısıyla siteyle, site ile ilgili sorunlarla, siyasetle en büyük ölçüde ilgilenmeye başlamışlardır.

Türkçe'de "siyaset" kavramının karşılığı olan Batı dillerindeki "politika" kelimesi bilindiği gibi Yunanca'daki şehir, kent, şehir devle-

ti anlamına gelen "polis"ten türemiştir ve "şehirle, kentle, site ile, site devleti ile ilgili şeyler" anlamına gelir. Site devleti tarihsel olarak sadece Yunan dünyasına özgü siyasal bir rejim değildir. Daha önce Mezopotamya'da Ur, Uruk gibi şehirler ve şehir devletleri var olmuştur. Ortaçağ'ın sonlarında İtalya'da da Venedik, Cenova, Milano gibi önemli şehir devletleri görülecektir. Ancak şehir devleti rejimi asıl uygulamasını İÖ. 8. ve 4. yüzyıllar arasında Yunan dünyasında, yani Batı Anadolu, Yunan ana karası ve Güney İtalya şehir devletlerinde bulmuştur ve bundan da önemlisi Antikçağ'da Yunan dünyasını karakterize eden yaygın siyasal rejim, şehir devleti rejimi olmuştur. Yunanlılar bu siyasal rejimi içinde bulundurduğunu gördükleri bütün kusurlara veya olumsuz unsurlara rağmen ısrarla korumuş ve Yunan dünyasında her biri kendi anayasasına sahip irili ufaklı iki yüz civarında şehir devleti Büyük İskender'in bütün Yunan dünyasını egemenliği altına almasına kadar varlığını sürdürmüştür. Bu şehir devletlerinin kendi içlerinde büyük sosyal ve siyasal devrimlerden geçtiklerini, İÖ. 7. yüzyıldan 5. yüzyılın ortalarına kadar büyük bir bölümü ile soyluların yönetimi, krallık ve tiranlığı yaşayarak sonunda demokrasi denen yönetim biçimine ulaştığını biliyoruz. Perslerin önce İonya, daha sonra Ege adalarında ve Yunan anakarasında bulunan diğer şehir devletleri için tehlike oluşturması karşısında birçok Yunan filozof ve düşünür bu devletlerin birleşerek bir federasyon oluşturmasını isteyecek, ancak buna iltifat etmeyen site yöneticilerinin aralarındaki didişme ve savaşlar Büyük İskender'in egemenliğine kadar sürüp gidecektir.

Yunanlıların Antikçağ'da şehir devletine karşı gösterdikleri bu özel sevginin veya o zamanki dünyanın geri kalan bölgelerinin tersine Antikçağ'da Yunanistan'da şehir devletlerinin varlığını o kadar uzun bir süre korumasının, merkezi bir devlete veya imparatorluğa dönüşmemesinin nedenleri konusunda birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaları geniş olarak ele almayacağız. Ancak site devletinin, özellikle Atina gibi demokratik bir rejime sahip olan bir site devletinin, içinde yaşayan yurttaşlarına, aynı çağdaki merkezi bir devletin örneğin Pers İmparatorluğu'nun yurttaşlarına oranla sağladığı bazı yararlara işaret edebiliriz.

Bu yararların başında hiç şüphesiz sitenin yurttaşlara sağladığı siyasî güç gelmektedir. Özellikle demokratik site devletinde yurttaşlar, sitenin yönetiminde aktif olarak rol alma, sitenin önemli ve saygın mevkilerine gelecek kişileri seçme veya bu mevkilere seçilme hakkı kazanmakta, kanunlar önünde eşit muamele görme imkânını elde etmekte ve böylece özgürlük ve eşitlik duygularını en mükemmel bir biçimde tatmin etme fırsatını bulmaktadırlar.

Diğer yandan yurttaşın demokratik site devletinden elde ettiği kazançlar yalnızca bu tür siyasî veya ahlâkî kazançlarla da sınırlı değildir; yurttaş ondan aynı zamanda bazı ekonomik kazançlar da sağlamaktadır. Örneğin meclis oturumlarına katılması, halk mahkemelerinde görev alması karşılığında ona "hakkı huzur" olarak bir ücret de ödenmektedir.

Özellikle Perikles döneminden itibaren yurttaşın sanat ihtiyacının tatmininin, estetik eğitiminin bile devletin büyük ölçüde finanse ettiği etkinliklerle sağlanmakta olduğunu biliyoruz. Dört senede bir düzenlenen Olimpiyat oyunları, her sene düzenlenen tragedya ve komedya festivalleri veya yarışmalar devletin zenginlere yüklediği vergilerden gelen gelirlerle finanse edilmektedir. Yurttaşlar bu tür oyunlara, festivallere, yarışmalara böylece herhangi bir ücret ödemeden katılmaktadırlar.

Yine Perikles döneminde Atina'da girişilen büyük imar faaliyetleri, Parthenon'un güzelleştirilmesi, sanatçılara ısmarlanan heykellerin maliyeti, bütün bunlar devletin ön ayak olmasıyla yine zenginler tarafından ve onlara yüklenen vergilerle karşılanmıştır.

Son olarak Yunan dininin kendisinin bile Antik Yunan'da bireysel bir inanç konusu olmayıp, sitenin kendisiyle özdeşleşen toplumsal-siyasal bir kurum olduğunu belirtmemizde yarar vardır. Ortaçağ'da Hristiyan dünyasında karşılaşacağımız durumun tam tersine Antik Yunan'da din ve devlet birbirine tamamen özdeş olup, din devlete tâbiydi. Tapınakların bakımı devlet tarafından yapılır, orada görev alacak din adamları veya rahipler devlet tarafından atanır ve sitenin Tanrılarına devletin resmi törenleri olan festivallerde tapınılırdı. Bu festivallere katılmak her yurttaşın alışılmış, sıradan ödevlerinin, etkinlikle-

rinin bir parçasıydı. O halde Antik Yunan sitesinde din hizmetlerinin de aslında devlet tarafından yurttaşlara sağlanan bir hizmet, bir kamu hizmeti olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Yunan yurttaşının ve aydınının siteye verdiği önemi, Atina demokrasisi döneminde yaşamış ve bu demokrasi tarafından idama mahkûm edilmiş olan Sokrates'in kendisine hapisten kaçmayı teklif eden dostu Kriton'a verdiği ünlü cevapta en açık bir biçimde görmekteyiz: Sokrates'e göre Atina sitesinin hakkında verdiği bu karar şüphesiz yanlış ve haksızdır. Ancak o, yaşamını, yetişmesini, eğitilmesini, aldığı müzik ve beden eğitimini bile siteye borçludur. Diğer vatandaşlar gibi kendisi de sitenin bütün imkânlarından yararlanmıştır. Site, yasaları sayesinde ona güvenlik sağlamıştır Yasalarını öğrendikten sonra canı isterse mallarını alarak bir başka yere götürme özgürlüğünü tanımıştır vb. (*Kriton* 50-54). Kısaca Sokrates'in hapisten ve Atina mahkemesinin hakkında verdiği idam kararının sonuçlarından kaçmaması gerektiği yönündeki düşüncesinin temelinde, Atina demokrasisine karşı yöneltti̇ği bütün eleştirilere rağmen siteye olan inancı ve sitenin yurttaşına sağladığı yasa güvencesi, özgürlük gibi büyük nimetlere olan minnet duygusu yatmaktadır.

Burada bir noktaya daha değinmemiz yerinde olacaktır. Klasik Yunan düşüncesi ahlâkla politikayı birbirinden tam olarak ayırmaz, ahlâkla politikayı genel olarak birbirine sıkıca bağlı iki alan olarak görür. Protagoras'ın politik erdemin, yani şeref ve adalet duygusunun bütün insanlarda var olan ortak bir duygu olduğu düşüncesinde olduğunu görmüştük. Aristoteles'in insanı özü itibariyle sosyal-politik bir canlı, bir "zoon politikon" olarak tanımlayacağını ilerde göreceğiz. Gerek Platon, gerekse Aristoteles insanın sadece varlığını sürdürmesinin, hayatta kalmasının değil, *iyi bir hayat* yaşamasının, insan için mümkün olan en büyük mutluluğa erişmesinin ancak sosyo-politik bir organizasyon içinde mümkün olacağı düşüncesindedirler. O halde ahlâkî bir hayat, insani mutluluk ancak iyi düzenlenmiş sosyo-politik bir örgütlenme içinde mümkündür. Böyle bir örgütlenmenin mümkün tek biçimi ise gerek Platon gerekse Aristoteles için Doğu tarzı merkezî bir devlet veya imparatorluk değil, ancak Yunan tarzı bir site devletidir.

Aslında Platon'un demokratik rejime, Atina demokrasisine ciddi itirazları olmasına karşılık site devletine ve site devletinin yukarda sözünü ettiğimiz bütün alanlarda varlık göstermesine, bütün bu alanları kapsayıcı veya kuşatıcı bir şekilde düzenlemesine hiçbir itirazı yoktur. Tersine onun ideal devleti bir site devleti olacağı gibi onun devletinde yurttaşın hayatının her alanı devletin ilgisine, hattâ en sıkı müdahelesine açık olacaktır. Platon devletin ekonomik hayatı sıkı bir şekilde düzenlemesini doğru bulduğu gibi, eğitimi en sıkı bir şekilde denetlemesini, hattâ yurttaşların hangi dinî inançlara sahip olmaları gerektiği üzerinde karar vermesini de uygun bulacaktır. Onun karşı çıkacağı şey, sadece bütün bunlara karar verecek ve uygulayacak iktidara sokaktaki insanın sahip olmaması, onun bunun için eğitilmiş kişilerden, aydınlardan, uzmanlardan meydana gelecek özel bir sınıfın, tercihen filozofların tekelinde olmasıdır.

Platon'un ideal devletine, bu ideal devlet felsefesinin temelinde bulunan ana ilkelere ve bazı uygulamalarına şiddetle karşı çıkan Aristoteles'in kendisi de bütün bu eleştirilerine rağmen, gerek site devletinin mümkün olan en iyi siyasal örgütlenme biçimi olduğu görüşüne, gerekse yurttaşların hayatının büyük bölümünü sıkı bir biçimde düzenleme konusundaki yetkisine, nihayet ve bütün bunlar kadar önemli olmak üzere yurttaşın ahlâkî hayatı, mutluluğu için siyasal hayatın zorunluluğu ve önceliği fikrine herhangi bir biçimde karşı çıkmayacaktır.

Bütün bunları gördükten sonra yukarıda sorduğumuz soruya geri dönelim. Platon'u felsefe yapmaya iten temel motif nedir? Bu soruya tek bir cümle ile cevap vermemiz gerekirse onun Platon'un içinde yaşadığı sitenin, Atina site devletinin ve bütün diğer Yunan site devletlerinin içinde bulundukları durumdan memnun olmaması, onların varlıklarını o zamana kadar dayanmış oldukları temeller üzerinde devam ettirmelerinin mümkün olmadığını düşünmesi ve bu durumu ortadan kaldırmak üzere bir şeyler yapması gerektiğini hissetmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunu biraz daha açıp, Platon'un Atina site devletinin ve tanıdığı diğer Yunan site devletlerinin durumunu neden ötürü ve hangi özellikleri ile varlığı devam ettirilemez, tahammül edilemez,

yaşanılamaz bulduğunu ve onları düzeltmenin, siyasal bir reform yapmanın neden zorunlu olduğu düşüncesine vardığını biraz ayrıntılı olarak göstermeye çalışalım.

Platon Peloponnes Savaşı'nın başlangıçlarında doğmuş, çocukluk ve gençliği bu savaşın tarihini yazan Thukydides'in ifadesiyle "bütün Yunan dünyasında o zamana kadar hiç olmadığı ölçüde büyük altüst oluşlara yol açan, yine o zamana kadar olmadığı boyutlarda şehirlerin el değiştirmeleri, onlarda oturan insanların toplu halde katledilmeleri, sürgüne gönderilmeleri ile sonuçlanan" bu mücadelenin kanlı ve trajik aşamaları içinde geçmiştir. Atina halkı ve daha genel olarak bütün Yunan dünyası bu savaş süresince, her geçen yılın bir öncekinden daha kötüye gittiği bir çöküş ve yok olma sürecini yaşamıştır. Veba salgınını kıtlık ve açlık, bunları askeri mağlubiyetler, katliamlar, sürgünler izlemiştir. Savaş boyunca birbirinden daha ihtiraslı, ancak daha başarısız önderler, örneğin demagog Kleon, maceraperest ve ahlâksız Alkibiades, geveze ama yeteneksiz Kleophon sırayla başa geçmiştir. Atina halk meclisleri savaş boyunca düşüncesiz, anın duyguları ve taşkınlıklarının ürünü olan kararlar almış, kısa bir süre sonra aldıkları bu fevri kararlarından pişman olmuşlardır. Savaşın sonuna doğru Atina'da siyasal gruplar arasında mücadele şiddetlenmiş ve bir iç savaşa dönüşmüştür. Sicilya bozgunundan sonra İÖ. 411'de aristokratlar Atina'da isyan çıkarmış ve geçici bir süre yönetimi ellerine geçirmişlerdir. Bu süre içinde Atina'da yürürlükte olan demokratik anayasayı ortadan kaldırmış, yerine eski aristokratik kurumları ihya etmekle görevlendirdikleri bir Dört Yüzler Meclisi'ni geçirmişlerdir. Ancak demokratlar buna bir karşı ihtilalle cevap vermiş ve aristokratları iktidardan uzaklaştırmışlardır. Savaşın İÖ. 404 yılında kesin olarak Atina ve müttefiklerinin mağlubiyeti ile bitmesinden sonra yine bildiğimiz gibi aristokrasi taraftarları, ama bu kez Sparta'nın desteği ile iktidarı yeniden ele geçirmiş, ünlü Otuzlar Hükumeti'ni kurmuşlardır. Bu hükümet ise kısa bir süre sonra bir karşı ayaklanmaya yol açmış ve demokratlar tekrar iktidarı ellerine geçirmek imkânını bulmuşlardır. Demokratların bu yeni yönetimi Sokrates'i mahkeme önüne çıkarmak ve

idamla cezalandırmak suretiyle bir anlamda aristokratlara olan hıncını göstermiştir. Ancak Peloponnes Savaşı bittikten sonra da Yunan dünyasına bir türlü huzur ve sükûn gelmemiş ve başta Atina ve Sparta olmak üzere savaştan yorgun ve yaralı çıkan Yunan siteleri dinlenmek ve yaralarını sarmak fırsatını bulmadan tekrar yeni ittifaklar kurmaya ve bir yandan Perslerle, öte yandan birbirleriyle savaşmaya başlamışlardır Bu kuzeyde gitgide güçlenen yeni bir devletin, Makedonya Krallığı'nın bu yüzyılın ortalarından itibaren bütün Yunan sitelerini eline geçirip onların bağımsız varlıklarına son vermesine kadar böyle devam edip gitmiştir.

Platon Yunan sitelerinde, özellikle Atina'da yakından tanık olduğu bu bozulma, çözülme ve çöküşün nedeninin *yalnızca siyasal* olduğu kanaatinde değildir. O bu siyasal çöküş olayını, gerisinde yatan daha ciddi, daha köklü bir alanda, yani fikri, entelektüel, ahlâkî alanda ortaya çıkan bir kaos ve anarşinin, çürüyüşün sonucu olarak görmektedir. Bu *fikri, entellektüel, ahlâkî* alandaki kaos ve anarşinin asıl sorumlusunun ise Sofistler olduğunu düşünmektedir. Böylece Sokrates'i izleyen Platon da özellikle gençlik ve orta yaşlılık döneminde Sofistlere ve sofist zihniyete karşı savaşı felsefi ve siyasî misyonunun en önemli bir parçası haline getirecektir.

Sofistlerin yaptığı neydi? Onlar insanı her şeyin ölçüsü, onun bireysel algılarını varlığın ve hakikatin ölçütü kılmışlardı. Böylece evrensel bir hakikatin, doğrunun varlığını ortadan kaldırmış, onun .yerine herkesin kendi hakikatini, yani bireysel sanısını veya arzusunu, kaprisini geçirmişlerdi. Bu durumda her biri kendi hakikati veya sanısı,.tutkusu veya çıkarı ile sayısız insan ortaya çıkmış ve onların her biri kendi bireysel algıları, sanıları, tutkuları için haklılık ve meşruluk iddiasında veya talebinde bulunmuşlardı. Bunun doğal sonucu olarak da insanlar arasında barış ve huzur içinde ortak bir yaşamın olabilirliği, herhangi bir toplumsal, ahlâkî, hukuki uzlaşma ortamı ortadan kalkmıştı. Belki Protagoras'ta veya Gorgias'ta değil ama ondan sonra gelen Sofistlerde doğal bir gelişme sonucunda bireysel hakikatlerin yerini bireysel çıkarlar almış, böylece birbirine zıt ama her biri aynı ölçü-

de haklı olduğunu ileri süren iddiaların meydana getirdiği bir kargaşa, kaos ortamı doğmuştu. Başka bir deyişle bilgi alanında, hakikat alanındaki sofistik bireyciliği ve göreciliği ahlâk alanında bir değerler anarşisi izlemişti. Yine doğal bir gelişme sonucunda bundan kısa bir süre sonra bu değerler anarşisinin yerine "orman kanunu", yani en güçlünün hakkı, kudret iradesi geçmişti.

Platon'a göre söz konusu kötü durum bununla da kalmamış, bilgi ve ahlâk alanındaki anarşi ve kaosu din alanında şüphecilik, bilinemezcilik ve nihayet tanrıtanımazcılık takip etmişti. Protagoras'ın Tanrılar hakkında ihtiyatlı bilinemezci söylemini, Kritias'ın bunların düpedüz uydurma şeyler olduğunu söylemesi izlemişti. Sofistlerin, doğal olan-yasal olan ayrımları ve doğal olana verdikleri değer ve üstünlük yasalara olan inancı da ortadan kaldırmış ve böylece toplumun temel direkleri olan ahlâk, din ve yasalar alanında tam bir başı boşluk, kargaşa ve kaos ortaya çıkmıştı.

Yunan sitesinin ve site devletinin içinde bulunduğu bu çözülüş ve çöküş ortamı ve onun arkasında yatan varlık, hakikat, bilgi ve değerler alanındaki kargaşa ve kaos durumundan kurtulmanın gerekli olduğunu tespit eden Platon gibi duyarlı bir aydının, bir filozofun yapması gereken ne olabilirdi?

İnsanın aklına gelen ilk şey, Platon'un eski düzene, eski güzel günlere dönmeyi önereceği olabilir. Ancak Platon, Yunan dünyasında ve sitenin hayatında son iki yüzyılda meydana gelen bütün o büyük sosyal ve kültürel değişmelerden sonra geriye dönüşün artık söz konusu olamayacağını bilecek kadar tarih bilincine ve insan bilgisine sahiptir. Doğa Filozofları Tanrıları kozmostan kovmuşlardı, Sofistler ise onları siteden de uzaklaştırmışlardır. O halde tüm görkemliliğine karşın eski Homerosçu Tanrılar meclisini yeniden canlandırmak veya eski konumuna getirmek artık mümkün değildi. Homeros-Hesiodosçu dinsel inançlar sadece Doğa Filozofları'ndan ve daha sonra Sofistlerden gelen etkilerle önemlerini yitirmemiş; Orpheusçu-Dionysosçu kurtuluş dinleri ve mistik kültler de geniş halk kitleleri nezdinde onların inanılırlıklarını ve itibarlarını kaybettirmede önemli rol oynamışlardır. İÖ.

5. yüzyılın Yunan dünyasında şairlerin yerini bilim adamları ve filozoflar, mitosların (efsaneler) yerini logos (akıl) almıştır. O halde adalete, yasalara, ahlâkî değerlere inanç ve saygıyı artık geleneksel dinsel zeminde, mitoslar zemininde değil, logos zemininde, akılsal zeminde oluşturmak gerekmekteydi. Yunan insanının içinde bulunduğu acıklı anarşi ve şiddet ortamından kurtulmasını sağlayacak kişi artık şair, mitolog değil logosu, aklı temsil eden filozof olabilirdi; filozofun yapması gereken tek şey ise, logosun, aklın hükümdarlığını veya hükümranlığını, evrensel geçerliliğini tesis etmesi ve onun yargıçlığında her şeyi tekrar yerli yerine oturtması olabilirdi.

Aslında bu yolda ilk, ama çok önemli adımı Sokrates atmıştı. O *ahlâk* alanı ve ahlâkî değerlerle ilgili olarak aklı, bilgiyi, akılsal doğru ve hakikati, akılsal temellendirmeyi, akılsal meşrulaştırmanın imkânını ortaya koymuştu. Platon'un yapması gereken şey, onun açtığı çığırda ilerlemek, onun yöntemini uygulamak, ancak Sokrates'in kullanmayı düşünmediği çok daha geniş bir alanda da bu yöntemin geçerliliğini ve işe yararlılığını kanıtlamak olacaktır. Bu alan, tahmin edileceği üzere öncelikle *siyaset* alanıdır. Ancak siyaset alanında hastalık yukarda göstermeye çalıştığımız gibi çok daha geniş bir alandaki, bizzat varlık ve bilgi alanlarındaki hastalığın bir görüntüsünden başka bir şey olmadığı için felsefi inşa faaliyeti siyasetten de önce bu alanlara yönelecek, daha doğrusu bu alanlardan başlayacaktır.

Bunu daha somut bir program olarak şöyle ortaya koyabiliriz: Siyaset filozofu önce ortada sağlam bir varlık, sürekli oluş ve yok oluş içinde olmayan sabit ve değişmez bir gerçek olduğunu göstermek zorundaydı. Platon bu özelliğe sahip varlığı, İdealarda bulacaktır (*varlık felsefesi* veya *metafizik*). Siyaset filozofu bunu takiben insanda bu varlığı bilmek üzere bir yeti olduğunu, bu varlığın veya gerçeğin insan tarafından bilinebileceğini ortaya koymak zorundaydı. Daha önce de değindiğimiz gibi bu yeti veya meleke akıl olacaktır. Platon böylece insandan insana değişmeyen evrensel bir doğrunun varlığını da tesis etmiş olacaktır (*bilgi felsefesi* veya *epistemoloji*). Söz konusu bilgi aynı zamanda bize insan doğasının gerçeğinin ne olduğunu, ona gerçek

mutluluğunu verecek olan şeyin ne olduğunu gösterecekti (ruh bilgisi, *ruh bilimi* veya *psikoloji*). Böylece evren, varlık, insan doğası, insan ruhu hakkında edinilen hakikatler, bunların bilgisi sayesinde ahlâkî değerlerin insan doğası zemininde evrensel geçerliliğini kanıtlama imkânı bulunacaktı (*ahlâk felsefesi* veya *etik*). Bütün bunların sonucunda toplum için konulması gereken doğru kuralların, adil yasaların neler olması gerektiği tesbit edilecek ve bu kurallar, yasalar üzerinde ideal bir toplumu, ideal siyasal bir rejimi inşa etmek imkânı elde edilecekti (*siyaset felsefesi*).

4

Platon'un Yöntemi



"DÜŞÜNME, BAŞKALARIYLA VE YÜZYÜZE DEĞİL DE KENDİ KENDİNE VE SESSİZCE GERÇEKLEŞTİRİLEN BİR DİYALOGDUR."

Theaitetos, 189 e

"DİYALOG, FELSEFE VE SİYASA KONULARINDA, KONUŞMAYA KATILAN KİŞİLERİN UYGUN KARAKTER ÇİZİMİYLE SORU VE YANITLARDAN OLUŞAN BİR KONUŞMADIR."

D.L., III, 48

Platon'un ilkelerine aykırı olarak felsefe okullarına nadir olarak alınan bir kadını, kocasıyla birlikte gösteren İÖ. 4. yüzyıla ait bir fresk (ayrıntı).

Yöntem konusunda Platon'a yol gösterenin yine Sokrates olduğunu söylemek doğru olacaktır. Sokrates'in ahlâkî kavramların evrensel geçerliliğini göstermek üzere kullandığı ana yöntem, diyalog yöntemiydi. Platon'un ortaya koyduğu sorunu çözmek üzere giriştiği büyük atılımın çeşitli safhalarını, başka deyişle felsefi sisteminin çeşitli kısımlarını ayrıntılı olarak sergilemeye başlamadan önce bu işi başarmak için kendisinden yararlandığı ana yöntemi hakkında da bazı açıklamalar yapmamız gerekmektedir.

Sokratesçi diyalog yöntemi, Sofistin tek kişilik konuşmasının (monolog), söylev vermesinin (hitabet) tersine, Sokrates'in karşısına aldığı biriyle konuşmasına, iki kişinin birbirleriyle konuşmasına (diyalog) dayanmaktaydı. *Theaitetos* diyalogunda Sokrates düşünmeyi de "ruhun incelediği konular üzerinde kendi kendisiyle yaptığı bir konuşma, bir diyalog" olarak tanımlamaktadır: Düşünme asıl anlamındaki diyalogdan farklı olarak "başkalarıyla ve yüz yüze değil de kendi kendine ve sessizce gerçekleştirilen bir diyalogdur" (189 e-190 a).

Sokratesçi diyalogun gücü ve bir yöntem olarak değeri, kendisi sayesinde insanların ele aldıkları bir konu üzerinde sonuçta uzlaşma-

larının mümkün olduğunu göstermesindeydi. Sokratesçi diyalogda iki kişi vardı. Bunlardan biri ele alınan herhangi bir konuda bilgi sahibi olduğunu düşünen, bu konunun uzmanı olduğuna inanan kişi, diğeri, yani genellikle Sokrates, bu konuda herhangi bir şey bilmediğini ileri süren ve muhatabının bu bilgi iddiasını yoklamakla, soruşturmakla yetinen kişi idi. Biri bir tez, bir iddia ileri sürüyor, diğeri bu teze itiraz ediyor, sorduğu sorular veya yaptığı itirazlarla bu tezin geçerliliğini yoklamak istiyordu. Sokratesçi diyaloglar genellikle üzerinde konuşulan konu hakkında olumlu bir sonuca varmadan, sadece getirilen açıklama veya tanımlama denemelerinin yetersiz olduklarının gösterilmesiyle sona eriyordu. Böylece diyalogun sonunda olumlu olarak, yani sonuçta erişilen bilgi bakımından diyalogun başında içinde bulunulan durumdan daha ileri bir noktaya varılmış olmuyordu. Ancak öte yandan iki bakımdan çok önemli bir ilerleme gerçekleştirilmiş oluyordu.

İlk olarak diyalog sayesinde söz konusu kişi veya kişiler kendi haklarında sahip oldukları o kibirli, mağrur düşüncelerinden vazgeçmek zorunda kalıyor, söz konusu mesele hakkında bilgisizliklerini görmüş ve itiraf etmiş oluyorlardı. Bu hem bu kişiye hem de diyalogu izleyen diğerlerine, yani diyaloga katılmayıp konuşmacıları dinleyenlere zihinlerini sağlıklı bir şekilde temizlemeleri ve kendilerini doğruya götürecek araştırma yoluna böylece önyargısız bir şekilde girmelerini sağlıyordu (*Sofist* 230 b-e). Sokrates'in muhatabı olan insan, diyalogun sonunda Yunan dünyasının en bilge insanı olduğunu kâhini ağzından Apollon'un söylemiş olduğu Sokrates'in konumuna, yani *bilgisizliğinin bilinci*ne erişmiş oluyordu. Söz konusu insanın, insan hayatının en önemli, en değerli şeyi olan bilgi ile ilgili olarak hatalı bir şekilde kendisi hakkında beslediği o temelsiz, saçma gurur ortadan kalkıyor; o ve söz konusu tartışmaya seyirci olanlar bilgiyi, gerçek bilgiyi aramayı kabul eden yeni ve olumlu bir ruh hali içine giriyorlardı.

Diyalogun sonunda bu birinci ilerlemeyle aynı önemde olmak üzere ikinci bir ilerleme daha kaydediliyor, insan ruhu veya doğası hakkında çok önemli bir keşif yapılıyordu. Ele alınan konuda bir iddiayı, tezi ileri süren insan, Sokrates'in soruları, itirazları karşısında

neden dolayı geriliyor, neden dolayı pozisyonunu değiştirmek ihtiyacını duyuyor ve birtakım düzeltmelere, yeni tanımlamalara gitmek gereğini hissediyordu? (Üstelik de bunu Sokrates'in bir karşı tezinin daha doyurucu olmasından dolayı yapmıyordu. Çünkü bildiğimiz gibi Sokrates'in böyle bir karşı tezi yoktu). *Şölen* diyalogunda olduğu gibi bazen muhatabı bu yenilgisini Sokratesin şahsı ile açıklamak istiyor ve onunla başa çıkılmasının mümkün olmadığını söyleyerek, tartışmadan kaçmak istiyordu. Sokrates'in buna cevabı ise onun başa çıkamadığı şeyin kendisi olmadığı, doğruluğun, hakikatin kendisi olduğu idi (201 d). Sokrates'in asıl düşündüğü ve karşısındakinin görmesini, kabul etmesini istediği şey, onun aslında "kendi kendisiyle, kendisinde bulunan bir şeyle başa" çıkamadığı idi.

Sokrates'in muhatabının diyalog süreci içinde gerileyerek, tezini değiştirmek, düzeltmek vb. ihtiyacını duymasının nedeni aslında çok basit bir şeydi. O Sokrates'in uyarıları sonucu "kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü farkediyordu." Başta ileri sürdüğü iddiayla tutarsızlığa, çelişkiye düşüyor; ancak bundan hoşlanmıyor, bu tutarsızlıktan, çelişkiden kurtulmak ihtiyacını hissediyordu. Demek ki, "düşünce ve onun kendisine dayandığı yeti olan akıl çelişkiyi, tutarsızlığı kabul etmiyor ve ortaya çıktığı anda ondan kurtulmaya çalışıyordu." Bu ise "düşüncenin, aklın kendine özgü bir yasası olduğu ve bu yasanın insanların şahsi, özel fikirlerinin, sanılarının, görüşlerinin üzerinde olduğu" anlamına gelmekteydi. Demek ki *düşünce ve akıl evrenseldi, kişiden kişiye değişmiyordu*; *nesneldi* ve *insanlar arasında ortak bir zemini, ortak olan tek zemini meydana getirmekteydi*. O halde düşünce veya akıl insanın gerek kendi kendisiyle, gerekse başkalarıyla konuşmasında uymak zorunda olduğu, bireyi ve bireyselliği aşan bir alana gönderme yapmaktaydı.

Aklın yasasının bu keşfi Sokrates'e ve Platon'a göre başta Protagoras olmak üzere Sofistlerin yanlış bir yolda olduklarını göstermekteydi. Çünkü Protagoras birey insanın, bireysel ruh hallerinin, bireysel algı ve sanılarının hakikatin ölçüsü olduğunu söylemekte; bir ve aynı konuda birbirine zıt iki görüşün aynı ölçüde doğruluk iddiasında bu-

lunabileceğini ileri sürmekteydi. Oysa Sokrates iki insanın konuşmasında, karşılıklı konuşmasında, yani diyalogda her ikisinin doğrusundan başka bir doğrunun ortaya çıktığını göstermekteydi. Bu onların hiçbirinin olmayan, hattâ onların kendilerine rağmen kabul etmek zorunda oldukları bir doğru idi.

Böylece karşılıklı konuşma, dilin aracılığı ile mantığın, yani aklın evrenselliğini ortaya çıkarmaktaydı. Nutk (konuşma), mantığın, aklın ifadesi idi (Arapça'da konuşma anlamına gelen "nutk" kelimesi ile akıl anlamına gelen "mantık" kelimesinin aynı kökten türemiş olmaları manidardır. Aynı şekilde Yunanca'da konuşma anlamına gelen "logos" kelimesinin aynı zamanda "bilgi, bilim, akıl" anlamına geldiğini biliyoruz). O halde Sokrates ve Platon bir monolog, bir nutuk olan konuşmanın değil, bizim kendi dilimizde, yani Türkçe'de de mutlu bir rastlantı eseri olarak benzeri kelimelerde, örneğin dövüşme, kesişme, sevişme kelimelerinde olduğu gibi bir karşılıklılık ifade eden konuşmanın mantığının, mantığın konuşması veya mantığın diliyle örtüştüğünü ortaya koymaktadırlar.

Şimdi burada haklı olarak kendimize şu soruyu sorabiliriz? Yunan felsefesinde düşünmenin temel yasasını, çelişmezlik yasasını ortaya koyan ilk kişi Sokrates mi olmuştu? Parmenides'in bütün varlık metafiziği Var Olan'ın var olduğu ve Var Olmayan'ın var olmadığını söylemek gerektiği, Var Olan'ın var olmadığı veya Var Olmayan'ın var olduğunu söylemenin aklın kabul edemeyeceği bir çelişki olduğu ana tezi üzerine dayanmakta değil miydi? Aynı şekilde Protagoras'ın bir ve aynı konu üzerinde iki zıt iddianın aynı ölçüde doğru olduğu şeklindeki sözünü çelişmezlik ilkesinin açık bir ihlali olarak görmememiz gerektiğini, onun bunu bir ve aynı insanın bir ve aynı konu üzerinde aynı zamanda birbirine zıt iki iddiasının doğru olduğunu ileri sürdüğü şeklinde düşünmememiz gerektiğini daha önce söylemedik mi?

Öte yandan Sokrates'in düşüncenin doğruluğunun formel ilkesi olan çelişmezlik ilkesi üzerindeki bu ısrarının Protagorasçı ve Sofist tezlerin reddedilmesinde bize ne faydası dokunabilir? Çünkü Sofistlerin sözünü ettikleri zıtlıklar veya çelişkiler mantıksal, formel çelişkiler

değildir; onların iddiası farklı insanların farklı durumlarda sahip oldukları farklı algıların birbirlerine zıt olsalar da aynı ölçüde doğru oldukları veya ortada nesnel, değişmez bir varlık olmadığı için bütün bireysel algı ve sanıların aynı ölçüde doğru oldukları iddiasıdır. Düşüncenin veya aklın işleyiş yasalarının varlığının kabulü bu iddiayı ne kadar geçersiz kılabilir?

Sokrates'le ilgili olarak değindiğimiz gibi Sofistler daha da ileri gidebilir ve insanların birbirleriyle birtakım şeyler üzerinde uzlaşmalarının da fazla bir şey ifade etmediğini söyleyemezler miydi? Çünkü insanlar kolaylıkla yanlış üzerinde de uzlaşabilmektedirler. O halde insanların dilin ve düşüncenin, aklın yasaları üzerinde uzlaşmaları, çelişkiden kaçınmak istemeleri gerçekten böyle yasaların olduğu ve onların gerçek nesnel, evrensel bir şeye, bir doğruya tekabül ettiği anlamına gelmek zorunda mıdır?

Ancak Sokrates yine daha evvel işaret ettiğimiz gibi bu itiraza şöyle karşı çıkabilirdi: O insanlarla yaptığı konuşmalarda cesaret, adalet, dindarlık, erdem gibi konuları ele almaktaydı. Bu konular ise hiç de öyle soyut, içeriksiz konular değildiler; tersine insanın gündelik hayatında, yaşantısal dünyasında karşılığı olan şeylerdi. Örneğin cesaret hakkında Lakhes'in getirdiği ilk tanımı hatırlayalım: Cesaret düşman karşısında direnme, onun önünden kaçmamadır. Şimdi bu tanımın deneysel dünyada karşılığı olan şeylere, yani düşmana, savaşa, onun önünden kaçmamaya işaret ettiği açıktır. Sokrates bu tanımın yetersizliğini göstermek üzere yine deneysel dünyada karşılığı olan başka şeylere işaret etmekteydi. Bunlar örneğin denizin tehlikelerine göğüs germek, hastalığa, yoksulluğa, siyasetin cilveleri yüzünden başa gelenlere tahammül etmek, arzulara, zevklere karşı koymaktı. Bu diğer örnekleri görünce Lakhes tanımını genişletmek zorunda kalmaktaydı. O halde burada sadece bir öncülden bu öncülde içerilmiş olan sonuçların çıkıp çıkmaması anlamında formel bir tutarlılık veya çelişki söz konusu değildi. Lakhes'in cesaretin örneği olarak verdiği şeyle, Sokrates'in cesaretin diğer örnekleri olarak gösterdiği şeyler arasında bir uyuşmazlık, bundan dolayı Lakhes'in cesaretin ilk tanımı olarak önerdiği şeyle

bu örnekleri de göz önüne alarak yapması gereken daha geniş tanım arasında bir çelişme söz konusuydu.

Bundan daha önemli olarak Sokrates, Sofistlere şunu söylemekteydi: İnsanın kendi kendisiyle veya başkalarıyla konuşmasında çelişkiye, tutarsızlığa düşmekten kaçınmasını ve özdeşlik veya çelişmezlik yasasını evrensel geçerliliği olan bir yasa olarak kabul etmesini temel bir doğru olarak almayacaksak, neyi alacağız? Ona güvenmezsek neye güveneceğiz? Evet, Protagoras ve diğer Sofistler bir tezi hem ileri sürdüklerini, hem de ileri sürmediklerini iddia etmemektedirler. Ancak onların söyledikleri son tahlilde bunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Çünkü Protagoras insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemekte ve burada insan olarak da bireyleri almaktadır. Böylece bütün bireylerin yargı veya kanılarının aynı ölçüde doğruluk talebinde bulunmalarının mümkün olduğunu söylemektedir.

O halde şimdi Protagoras'tan bir başkasının onun bu görüşünün doğru olmadığını ileri sürdüğünü farz edelim. Örneğin ben Protagoras'ın bu iddiasının tersine insanın, birey insanın bireysel kanılarının ölçü olmadığını ileri sürüyorum. Şimdi benim bu görüşüm Protagoras'ın görüşünün tam tersi ve onun çelişiği değil midir? Protagoras'ın tezine göre benim bu görüşüm de onun bu görüşü kadar doğruluk talebinde bulunma hakkına sahip değil midir? Şimdi kimse kalkıp da bu durumda çelişmezlik ilkesinin salt formel bir doğruyu ifade ettiğini söyleyebilir mi? Eğer benim görüşüm doğruysa Protagoras'ın görüşü yanlıştır. Eğer onun görüşü doğruysa benimki yanlıştır. Tamamen çelişmezlik ilkesine dayanarak ben böylece Protagoras'ın görüşünün *kendi kendisiyle çelişik olduğunu* ortaya koymuş olmuyor muyum? Bu durumda Protagoras bu görüşünü nasıl savunmaya devam edebilecektir? Bunun için çelişmezlik ilkesinin kendisini reddetmesinden veya inkâr etmesinden başka bir çaresi var mıdır? Ama o çelişmezlik ilkesini de inkâr ederse nasıl bir tez ileri sürebilir? Çünkü bu, onun bir tezi hem ileri sürmesi hem de sürmemesi anlamına gelmez mi?

Böylece Sokrates ve onun bu konudaki görüşünü izleyen Platon, Sofistlerin dünyasının veya onların tasvir ettikleri dünyanın ortada ne

kadar insan varsa o kadar birbirinden farklı, birbirine aykırı görüşlerin, sanıların dünyası olduğu görüşündedirler. Hattâ bir insanın içinde bulunduğu ne kadar farklı algı durumları varsa onun o kadar çok ve birbirine aykırı, çelişik algıları, dolayısıyla kanıları, fikirleri olmaktadır. Nihayet bir insanın birbirinden farklı duyu organları ve bu duyu organlarının birbirinden farklı bireysel algıları mevcuttur. Görme duyusu suya batırılan bir küreğin kırılmış olduğunu, buna karşılık dokunma duyusu onun düz olduğunu söylediğinde, bir aynı insanın bir aynı nesne hakkında birbirine aykırı algıları söz konusu olmaktadır. O halde Sofistlerin bize sundukları dünya tam bir anarşi, kaos dünyasıdır. Bu dünyada hiçbir şey hiçbir şey değildir; her şey, her şeydir.

Aslında böyle bir dünyada konuşma, iletişim bile mümkün değildir. Çünkü konuşmak için kelimelerin anlamları, dilin kuralları üzerinde anlaşmamız gerekir. Zira konuşmak için kelimelerin bir şeye, ama ancak o şeye işaret ettiğini, başka bir şeye işaret etmediğini kabul etmemiz gerekir. Oysa Sofistlerin dünyasında hiçbir tanımlamanın, hiçbir tümelin var olmadığını görüyoruz. Onda her şey bireyseldir. Kelimelerin anlamları, onların işaret ettiği nesneler üzerinde anlaşma veya uzlaşma olmadığında ise birbirimize ne iletebiliriz? O halde Sofistliğin sonucu Gorgias'ın ünlü tezidir: Hiçbir şey yoktur, var olsaydı bile bilemezdik, bilseydik bile başkasına iletemezdik.

Kimsenin kimseyle konuşamadığı, her bir insanın sadece söylediği, insanların sadece birbirlerine aykırı olan şeyler söyledikleri, her insanın her bireysel duyu algısının başka bir bireysel algısıyla çatışan bir şey söylediği , böylece ortada ne kadar insan ve ne kadar bireysel insani algılar varsa o kadar monologun birbirleriyle kesişmeden, birbirleriyle karşılaşmadan paralel olarak geliştikleri, insanın ne kendi kendisiyle ne de başka insanlarla hiçbir diyaloga giremediği böyle bir iletişimsizlik dünyasında hâkim olacak şey ne olacaktır? Hiç şüphesiz şiddet ve savaş.

Hiç kimsenin hiç kimseyi varlığına, doğruluğuna, haklılığına, meşruluğuna ikna edemeyeceği bireysel bir söylemle ortaya çıktığı bir dünyada egemen olan şey ne olacaktır? Güç ve sadece güç. O halde

Antiphon'un, Kallikles'in ve Thrasymakhos'un o ünlü güçlü olanın hakkı, kudret iradesi, insan-üstü tezleri veya görüşleriyle ortaya çıkmaları bir rastlantı değildir. Gücün, güç iradesinin, şiddetin, kavganın hüküm sürdüğü bir dünyada ise insanı bekleyen şey, sadece savaş, acı ve ölümdür. O halde yaşadığı dönem zarfında Platon'un sitede varlığını gözlemlediği kaos, anarşi, şiddet, savaş, ölüm ve katliamlarda da hayret edilecek bir şey yoktur. Çünkü güçlü olan her zaman güçlü değildir. Güçlü olan birinden de her zaman daha güçlü olan biri vardır. Gücün hakem olduğu bir dünyada insanı bekleyen kader ise yalnızca sefalettir.

Platon bununla da kalmamakta, sorunu daha da derinleştirmektedir: Nasıl sitenin içine düşmüş olduğu sosyal-siyasal çöküntünün, acı ve sefaletin gerisinde Sofistlerin yaratmış olduğu entellektüel-zihinsel ortamı bulmaktaysa, bunun da gerisinde veya arkasında varlık veya gerçeklik hakkındaki yanlış bir metafiziğin olduğunu düşünmektedir. Bu konudaki görüşü ise onu daha önce Sokrates vesilesiyle üzerinde durduğumuz Büyük Varsayım'ına götürmektedir.

Nedir bu Büyük Varsayım?

5

Platoncu Büyük Varsayım veya Varlık Felsefesine Giriş



ΓΝΩΘΙ·ϹΑΥΤΟΝ

"Günün birinde Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin "her şeye düzen verenin ve her şeyin nedeninin zihin (Nous) olduğu"nu okuduğunu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum... Zihnin her şeyin nedeni olması bana akla yakın göründü. "Böyle ise", dedim, "bu düzenleyici zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar"...Nesnelerin şimdi mümkün olduğu kadar iyi durumda olmasının nedeni olan güce gelince, onlar [Doğa Filozofları] bunu aramazlar; bunun kendinde Tanrısal bir güç olduğunu düşünmezler... Nesneleri birbirlerine bağlayan ve tutanın *iyilik ve gereklilik* olduğunu asla akıllarına getirmezler... Bana gelince ben, *en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış gördüğüm her şeyi... doğru, onunla uzlaşmamış olan her şeyi ise yanlış olarak kabul ediyorum... Kendiliğinden güzel, iyi ve büyük... şeylerin olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim.*"

Phaidon, 97 c-100 b

Delfi'deki Apollo mabedinde bulunan
bir mozaik, altta "Kendini bil." yazmaktadır.

Platoncu Büyük Varsayım, Doğa Filozofları'nın varlık ve nedensellik anlayışlarını tümüyle reddetmek, onların varlık veya töz olarak, arkhe olarak kabul ettikleri madde veya maddi varlık yerine madde-dışı, tinsel gerçeklikleri koymak ve yine onların tümünün olayların açıklaması ile ilgili olarak kabul ettikleri mekanist açıklama modeli yerine teleolojist bir açıklama modelini benimsemektir. Bu ise bir bütün olarak İdeaların varlığını ve onların asıl açıklayıcı nedenler olduklarını göstermek anlamına gelmektedir.

Aristoteles *Metafizik*'inde Platon'un sisteminin tarihine ve eleştirisine ayırdığı bölümde, onun İdealar öğretisini Herakleitos'un şeylerin hakikati üzerine kendisinin de benimsediği görüşlerinin bir sonucu olarak ortaya attığını söylemektedir (1078 b 10). *Metafizik*'in bu kez Platon'un İdealar Kuramı'nın kendisini sergilediği bölümünde ise Aristoteles aynı görüşünü biraz daha açarak tekrarlamakta, Platon'un gençliğinden itibaren Kratylos'un dostu olduğunu ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğini söylemektedir. Diğer yandan Sokrates'in ahlâkî konularla meşgul olduğunu ve bir bütün

olarak doğayı bir yana bırakıp tümeli âhlâkî konularda aramış olduğunu, Platon'un Sokrates'in bu öğretisini kabul ettiğini, ancak ilk eğitiminin kendisini bu tümelin "duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde" bulunması gerektiği düşüncesine götürdüğünü belirtmekte, bundan dolayı tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunduğunu, çünkü duyusal şeylerin sürekli olarak değişmekte olduğunu gördüğünü ve böylece İdealar Kuramı'nı ortaya attığını söylemektedir (986 a 30-987 b 10). Böylece Aristoteles her zamanki az ama öz anlatım tarzına uygun olarak birkaç cümlede bize Platon'un İdealar Kuramı'nın kökenini, Platon'u bu kuramı ortaya atmaya götüren nedenleri çok açık bir biçimde göstermektedir.

Demek ki Platon'un İdeaları, yani Doğa Filozofları'nın maddi-fiziksel nitelikteki varlıklarının yerine gayri-maddi, tinsel gerçeklikleri kabul etmesinin temelinde onun Herakleitoscu oluş kavramının içinde taşıdığını düşündüğü büyük problem veya tehlike yatmaktadır. Bu tehlikenin daha önce Parmenides ve diğer çoğulcu materyalistler tarafından da görüldüğünü ve Parmenides'in bu tehlikeyi önlemek için varlıktan her türlü hareketi ve oluşu kaldırdığını, çoğulcu materyalistlerin de aynı tehlikenin bilincinde olarak, ancak diğer yandan duyusal dünyadaki oluş ve yok oluşun, değişmenin hesabını vermenin de zorunlu olduğunu bilerek bir yandan Parmenidesçi varlığın, yani Bir Olan'ın bütün özelliklerini kabul edip, öte yandan varlığı parçalamak, Var Olanlar'ın sayısını çoklaştırmak suretiyle oluş problemini çözmek istediklerine değinmiştik.

Ancak onların bu çabalarının tatmin edici bir sonuca ulaşmadığını ve Sofistlerle, özellikle Protagoras'la birlikte Herakleitosçu oluş, akış ve sürekli değişme kavramının, yalnız bu kez önceki Doğa Filozofları'nın hiçbirinin tahmin etmediği bir vahimlikte yeniden ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Platon'un en azından Sofistlerle, daha da özel olarak Protagoras'la ilgili olarak yaptığı yorum budur. Platon'a göre Protagorasçılık, Herakleitosçuluğun doğal ve mantıki sonucunu, onda gizil olarak içerilmiş bulunan tehlikelerin açığa çıkmasını temsil etmektedir. Çünkü Herakleitosçuluk en temel olarak sabit,

kalıcı ve değişmez bir gerçeklik olarak varlığın reddidir. Dolayısıyla böyle bir varlığa yönelen, konusu böyle bir varlık olması gereken sabit, değişmez, kalıcı ve evrensel bir hakikatin, bilginin, bilimin reddidir. Herakleitosçu sürekli oluş, akış ve değişme kuramı sadece sabit, değişmez, kalıcı bir maddi-fiziksel gerçekliğin ve böyle bir gerçekliği konu alacak bir doğa biliminin, fiziğin imkânını ortadan kaldırmamaktadır; o aynı zamanda ve dolayısıyla insani varlık, insani gerçeklik, insan doğası alanında da ele avuca gelir, kendisine dayanılabilir, güvenilir bir şey ortada bırakmamakta ve böylece değerler ve kültür alanında da herhangi bir hakikatin zeminini ortadan kaldırmaktadır. Bunun sonucunda da başta Protagoras olmak üzere Sofistlerin yarattığı ve daha önce üzerinde durduğumuz o kargaşa, kaos ve anarşi ortaya çıkmaktadır.

Platon'a göre Sokrates bu durumdan kurtulmanın nasıl mümkün olabileceğinin ilk işaretini vermiş, ahlâk, ahlâkî kavramlar alanında sabit, değişmez ve tümel birtakım şeylerin var olduğunu kanıtlamıştır. Bunlar ahlâkî, manevî değerlerdir. Sokrates bu gayri-maddi nitelikteki evrensel ve nesnel şeylerin varlığını ve onların bilgisinin mümkün olduğunu göstermiştir.

Sokrates aynı zamanda ruhun kendisinin de bu tür gayri-maddi ve ölümsüz bir varlık olduğunu, ölümsüz olması gerektiğini ima etmiştir. O halde Platon'a göre yapmamız gereken şey onun bu görüş açısını benimsemek, ancak onu *genelleştirmek* veya *evrenselleştirmek*tir. Yani sadece ruhun ve ruhta bulunan tinsel, evrensel ahlâkî değerlerin varlığını kabul etmekle yetinmemek, maddi duyusal dünyada rastladığımız *her şey*in gerisinde ve üstünde gayri-maddi nitelikte, sabit, değişmez, kalıcı birtakım gerçekliklerin var olduğunu ve onların insan tarafından bilinmesinin mümkün olduğunu söylemektir. Eğer içinde yaşadığımız –veya öyle sandığımız– maddi, duyusal, oluş ve yok oluş içinde bulunan nesnelerin dünyası bize yetmiyorsa –ki yetmemektedir–, bizim derin ihtiyaçlarımıza cevap vermiyorsa –ki vermemektedir–, onda ihtiyacımız olan varlık, gerçeklik ve hakikiliği bulamıyorsak –ki bulamadığımızı da biliyoruz–, o zaman bu dünyanın üzerine yükselerek

bizim bu ihtiyacımıza cevap verecek olan bir başka dünyanın, bir başka gerçekliğin varlığını kabul etmek zorundayız. Eğer bu dünyayı sahip olduğumuz veya o zamana kadar sahip olduğumuzu düşündüğümüz biricik bilgi araçlarımızla, yani duyularımızla kavrayamıyorsak biz de bu diğer dünyayı, üst dünyayı kavrayabilecek başka bir yetinin varlığını aramak ve onun hakkında ancak bu yetimizle bilgi sahibi olabileceğimizi kabul etmek zorundayız. Eğer bu dünyayı gözümüzle görmüyorsak, ellerimizle tutamıyorsak, gözlerimizi ve ellerimizi bir yana bırakmak ve ona aklımızla, düşüncemizle ulaşmayı denemek zorundayız. Tutmamız gereken tek mümkün ve sağlam yol budur.

İşte Platon'un sözünü ettiğimiz büyük varsayımı veya büyük bahsi, hattâ isterseniz büyük kumarı diyebileceğimiz şey budur.

Platon'un İdealar Kuramı'nı böyle bir *bahis* (parie) olarak, böyle bir *varoluşsal seçim* (option existentielle) (Châtelet, *Platon*, 122,124), bir *postüla* veya *varsayım* (hypothese) olarak ortaya attığını bizzat kendi sözleri açık bir şekilde göstermektedir. Bunu görmek için daha önce Sokrates'e ayırdığımız bölümde üzerinde durduğumuz *Phaidon*'daki ünlü bölümle *Devlet*'in VI. Kitab'ında aynı yöndeki sözlerini incelememiz yeterlidir. Sokrates'in *Phaidon*'da Anaksagoras'ın eserleriyle karşılaşması ve onun Zihin'i (Nous) evrende her yanda hüküm süren düzenin açıklama ilkesi olarak kullanacağı yönündeki ümidini, bu ümidinin gerçekleşmediğini görmekten duyduğu derin hayal kırıklığını hatırlayalım.

Sokrates, Anaksagoras'ın kozmoloji, astronomi, biyolojinin konu aldığı şeyler arasında var olan düzeni zihinle, akılla, iyi kavramı ile açıklayacağını ümit ederken, onun da diğerleri gibi sıkışmalara, gevşemelere, çevrintilere, maddi-fiziksel nedenlere baş vurduğunu görmüştür. Şeylerin sahip oldukları özelliklerini ve düzenlerini bunların onlar için en iyi özellikler ve düzenler olduklarını göstererek açıklayacağını umarken onun bunlara ilişkin açıklamalarında İyi kavramını hiç işe karıştırmadığını tesbit etmiştir. Sokrates kendisinin neden ötürü hapiste bulunduğunu Atinalıların doğru bir karar verdiklerine inanarak kendisini mahkûm etmeleri ve kendisinin de devletin verdiği cezadan

kaçmak yerine ona uymanın iyi olduğuna karar vermiş olmasıyla açıklanması yerine maddi, fiziksel nedenlerin, kaslarının, kirişlerinin işin içine karıştırıldığını görmüştür (*Phaidon*, 97 c-99 a).

Sokrates'in bütün bunların, yani eskilerin bu açıklama yönteminin neden ötürü doğru olmadığı hakkındaki görüşlerini bu kitapta ona ayrılan bölümde ayrıntılı olarak görmüştük. Burada üzerinde durmak istediğimiz husus, Sokrates'in veya hocasının ağzından düşüncelerini dile getiren Platon'un *Phaidon*'da sözünü ettiğimiz pasajın hemen arkasından gelen satırlarda Doğa Filozofları'nın ve Anaksagoras'ın yöntemlerine karşı teklif ettiği "yeni yöntem", yeni "açıklama modeli" hakkında sarf ettiği sözlerdir. Sokrates açık olarak burada bu yeni yöntemin ve yeni açıklama modelinin bir varsayım (hipotez) olduğunu belirtmekte ve onun nasıl bir şey olduğunu şöylece açıklamaya çalışmaktadır:

Doğa Filozofları'na bir şeyin güzelliğini meydana getiren şeyin ne olduğu sorulduğunda onlar bunun ya onun parlak rengi veya şekli veya benzeri başka bir şey olduğunu söylemektedirler. Onlara ikinin ne olduğu sorulduğunda onun bire bir eklenmesinden meydana geldiği veya onu meydana getiren şeyin bu toplama olduğunu söylemektedirler... Sokrates ise şöyle düşünmektedir: Acaba bunun yerine bir şeyin güzelliğini meydana getiren şeyin onun *Güzellik* denen bir şeyden pay alması, ikiyi meydana getiren şeyin de yine *İkilik* denen bir şeye katılması olduğunu söylemek daha makûl bir açıklama olmayacak mıdır? Başka deyişle acaba bütün güzel şeyleri güzel kılan bir güzelliğin, bütün ikileri iki yapan bir ikinin varlığını kabul etmek daha doğru değil midir? Bu bakış açısı kabul edildiğinde artık Doğa Filozofları'nın vurmalarına, çarpmalarına, birleşme ve ayırmalarına, toplama veya bölmelerine, çevrintilerine vb. ihtiyaç olmayacaktır. Bunun yerine biz bütün güzel şeyler için bir *kendinde Güzel*, bütün büyük şeyler için bir *kendinde Büyük*, bütün ikiler için bir *kendinde İki*nin varlığını kabul edeceğiz ve böylece şeyleri güzel, büyük ve iki yapan şeyin ne olduğunu söyleme imkânına kavuşacağız (100 a-101 d).

Sokrates (veya Platon) böylece aradığı sağlam noktayı, en sağ-

lam olduğuna hükmettiği fikri bulduğu kanaatindedir. O yine kendi ifadesiyle bu fikri (yani İdeaların varlığını) "temel olarak alacak ve onunla uzlaşmış olduğunu gördüğü her şeyi doğru, onunla uzlaşmadığını gördüğü her şeyi ise yanlış olarak kabul edecektir" (*Phaidon*, 100 a). Eğer birisi bu fikre veya bu ilkeye veya bu varsayıma saldırırsa ona aldırmayacak, bu varsayım ve ilkeden çıkacak sonuçları incelemeden ve onların birbirleriyle uyuşup uyuşmadığını görmeden önce ona cevap vermeyecektir (101 d).

Sokrates'in burada önerdiği bu yöntemin, özü itibariyle, bir varsayımı kabul etmek ve bu varsayımdan çıkan, onunla uyuşan şeyleri doğru; ondan çıkmayan, onunla uyuşmayan şeyleri yanlış kabul etmek anlamında matematikçilerin kullandığı yöntemle aynı olduğu veya ona benzer olduğu söylenebilir. Çünkü bugün bildiğimiz ve Platon'un da burada açıkça belirttiği gibi matematikçinin kullandığı dedüktif yöntem, temele aldığı ve doğru olduğunu kabul ettiği veya kabul edilmesini talep ettiği bir varsayımdan, postüladan veya kanıtlanmamış bir ilkeden hareket eder ve bu postüladan veya varsayımdan onun sonuçlarını veya uzantılarını çıkarmakla iş görür. Geçici olarak bu postüla veya varsayımla uyuşan şeyleri doğru, onunla uyuşmayan veya çatışan şeyleri ise yanlış olarak kabul eder.

Ne var ki, herkesin, tabii ki Platon'un da kolayca görebileceği gibi bir varsayımın sonuçlarının bu varsayımla tutarlılığı veya onunla çelişki içinde olmaması, tüm sistemin doğruluğunun yeterli bir kanıtı olamaz. Bu varsayımı reddeden biri *bu varsayımın kendisi*nin doğru olduğunun *ispat edilmesi*ni isteyebilir. Bunun için bu varsayımı savunan kişinin bu varsayımın doğruluğunu kanıtlaması gerekir. Bu kişi bu varsayımın kendisini bir başka varsayımla, bu başka varsayımı da onun gerisinde bulunan bir başkası ile doğrulamayı veya kanıtlamayı düşünebilir. Ancak bu işlemin böylece sonsuz bir şekilde geriye doğru götürülmesinin mümkün olamayacağı açıktır. O halde bu geriye gidişte veya temellendirmede tartışmaya katılan herkesin kabul etmesi gereken *nihai* bir doğruda, *apaçık* veya *ispat edilmesine ihtiyaç duyulmayan* bir doğruda durulması gerekir.

Nitekim Platon'un kendisi de bu durumun bilincindedir ve böylece kabul ettiği varsayımı (İdealar dünyasının varlığı varsayımını) artık bir varsayım olarak görülmemesi gerektiğini veya bir varsayımmış gibi ispat edilmesine ihtiyaç olmadığını ileri sürdüğü bir ilkede, nihai bir doğruda sona erdirmeyi düşünmektedir. Başka bir deyişle Platon İdealar Kuramı'nı bir varsayım olarak ileri sürmektedir (Ona göre İdealar dünyası, duyusal dünyanın, oluş ve yok oluş dünyasının açıklamasını mümkün kılan bir varsayımdır); ama en büyük varsayım değildir. Bu varsayımı varsayım olmaktan çıkarmak için onu daha büyük bir varsayıma, daha doğrusu "artık bir varsayım olarak görülmemesi gereken bir ilkeye" dayandırmak zorundayız.

Bizi İdealar dünyasının varlığını kabul etmeye ikna edecek bu "en büyük" veya "nihai ilke" işte "İyi ideası, her şeyin temelinin İyi olduğu, Varlığın iyi olduğu veya İyi'nin var olduğu"nun kabulü olacaktır. Nasıl bir matematikçi birtakım aksiyomlarla işe başlıyor ve bu aksiyomların doğruluğunu kanıtlamayı gerekli görmüyorsa; onları apaçık, kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen, herkesin doğruluğundan şüphe etmeyi aklına getirmediği ilkeler olarak ortaya koyuyorsa, bir metafizikçi de her şeyin temelinde İyi'nin olduğunu, İyi'nin var olduğunu, Varlığın İyi olduğunu nihai doğru olarak kabul edecek ve bundan hareketle her şeyi anlamaya ve anlamlandırmaya başlayacaktır. Söz konusu asıl seçim, asıl bahis, büyük bahis budur. Kendimizi tekrar etmek pahasına gene söyleyelim: Ya bu bahsi kabul ederiz ve her şey bununla bir anlam ve açıklama kazanır, bununla felsefe ve bilim mümkün olur veya bunu kabul etmeyiz, o zaman da her şey anlam ve açıklamasını kaybeder, hiçbir şeyi açıklayamayız, felsefe ve bilim yapmaktan, siyaset yapmaktan, adalet ve mutluluk talebimizden vazgeçeriz.

Platon *Devlet*'in V. Kitabında ele aldığı İdealar Kuramı vesilesiyle bu ikinci konuya, yani İdealar varsayımının kendisini temellendirecek, onun teminatını sağlayacak şeye geri dönmektedir. Sözünü ettiğimiz pasajda vermiş olduğu *Bölünen Çizgi* benzetmesiyle önce dünyayı ikiye ayırmaktadır. Bunlar a) görünen şeyler dünyası veya duyu-

sal dünya ile b) akılsal şeyler dünyası veya İdealar dünyasıdır. Bu vesileyle bu akılsal şeyler dünyasını da ı) matematiksel akıl yürütme (dianoia) dünyası ve ıı) diyalektik akıl yürütme dünyası veya saf akıl dünyası (noesis) olmak üzere yine ikiye ayırmaktadır.

Ona göre matematiksel akıl yürütme dünyasında zihin, görünen şeyler dünyasının (kopyaların) asıllarını (İdeaları) hareket noktası olarak alır ve onları *varsayımlar* olarak kullanarak onlardan sonuçlarına gider. Saf akıl dünyasında ise zihin "bir varsayımdan sonuçlara değil, kendisi hiçbir varsayım içermeyen ilke"ye yükselir. Birinci dünya, yani matematiksel akıl yürütme dünyasında benimsenen yöntem, geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşan insanların kullandıkları yöntemdir. Bu bilimlerle uğraşanlar tek, çift, üçgen, dörtgen, açı gibi şeyleri *varsayarlar*. Bunları bilinen şeyler olarak alırlar, onlardan ne kendilerine ne başkalarına hesap vermeyi gerekli görmezler. Sonra bu varsayımlardan kalkarak basamak basamak yükselir ve erişmek istedikleri bir sonuca varırlar. Saf akıl (noesis) dünyasında ise akıl, varsayımları ilkeler olarak almaz, onları kelimenin gerçek anlamında *varsayımlar*, yani kendisi "hiçbir varsayım içermeyen ve var olan her şeyin ilkesi" olan bir şeye yükselmede hareket noktaları ve adımlar olarak alır. O bu ilkeyi kavradı mı, ondan çıkan bütün sonuçları göz önüne alarak tekrar aşağı inebilir. Tüm bu süreçte duyusal olan hiçbir şey mevcut değildir. Çünkü burada söz konusu olan artık bundan bir önceki dünyadaki gibi bir *çıkarım* (dianoia) değildir, saf *kavrayış*tır (noesis) (*Devlet*, 510-511).

Platon akılsal dünyanın bu iki alanını yine bir benzetme ile bizim için daha anlaşılır bir hale sokar. Akılsal dünyanın bütünü itibariyle İdealar dünyası olduğunu biliyoruz. Bunların en yüksek düzeyi olan saf akıl dünyasını ise Platon İyi İdeasına, görünen dünyada Güneş'in karşılığı olan bir şeye özdeş kılar. Biz görünen dünyada nasıl Güneş'e bakamıyorsak, Güneş'i görmüyorsak, ancak Güneş *sayesinde* fiziksel nesneleri görüyorsak, Güneş onlara görünebilirliklerini sağlıyorsa, akılsal dünyada veya İdealar dünyasında da biz en yüksek İdeayı, yani İyi İdeasını göremeyiz, ona bakamayız, ancak onun *sayesin-*

de akılsal şeyleri, yani İdeaları akılsal olarak görürüz. Görünen dünyada göz ve görünen nesneler için Güneş neyse, kavranan dünyada *düşünce ve düşünülen şeyler* için İyi odur. Yani nesnelere *gerçekliğini*, akla da *bilme gücünü* veren, İyi İdeası'dır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Bilim ve gerçek ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, İyi İdeası onlardan *ayrı* ve onların çok *üstünde*dir. Görünen dünyada ışığın ve gözün Güneş'le yakınlığını düşünmek doğru, ama onları Güneş saymak nasıl yanlışsa, akılsal dünyada da bilim ve gerçeği iyiye yakın saymak doğru, ama onları iyinin kendisi sanmak o kadar yanlıştır. Bu anlamda İyi hattâ bir *varlık bile* değildir. O varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir (*Devlet*, 508-509).

Görüldüğü gibi burada Platon'un *Phaidon*'da söylediği şeyler daha da açığa kavuşmaktadır. Buna göre İdealar Kuramı veya akılsal gerçekliklerin varlığının kabulü, duyusal dünyanın anlaşılması ve açıklanması için zorunlu bir varsayımdır. Çünkü duyusal dünyadaki şeyler İdeaların birer yansısı, kopyasıdırlar. Ancak İdealar dünyasının kendisi de nihayet bir varsayımdır. İdealar dünyasının kendisini matematikçinin kullandığı cinsten bir varsayım olmaktan çıkarmak için bu varsayımın da yukarısında kendisi "hiçbir varsayım içermeyen ve var olan her şeyin ilkesi olan bir ilke'yi kabul etmek gerekir. Nasıl ki görünen dünya açıklamasını İdealardan alıyorsa İdealar da varlıklarının teminatını, dayanağını İyi İdeası'ndan alacaklardır. Biz İdealar, yani akılsal kavramlar, gerçekler sayesinde duyusal dünyayı görürüz. Ama İyi İdeası sayesinde de akılsal kavramları, gerçekleri görürüz. Evet, İdeaların varlığını kabul etmek, bir varsayımdır. Ancak İyi İdeası'nın varlığı, isterseniz bizim buraya kadarki sözlerimizle ifade ettiğimiz gibi en büyük varsayımdır, isterseniz Platon'un buradaki sözlerinden anlaşıldığı gibi bir varsayımdan fazla şeydir: Daha önce de belirttiğimiz gibi Varlık'tır, Varlık'ın İyi olduğuna inanmaktır veya yine Platon'un burada daha da ileri giden açıklamasından anlaşıldığı gibi o Varlık'tan ve Gerçek'ten daha fazla, daha parlak, daha güçlü olan şeydir. Ancak ne olursa olsun veya ister en büyük varsayım, ister en yüksek nihai ilke olsun, o "kayıtsız şartsız olandır, mutlak olandır, açıklanmaya ihtiyaç

göstermeyendir." Tek kelime ile o, bütün tektanrıcı dinlerin her şeyin, yani "varlığın, hayatın, hakikatin, gerçeğin kendisinden kaynaklandığı"nı veya ta "kendisi" olduğunu söyledikleri Tanrı'dır.

Platon'un bu ana görüşünün içerdiği büyük ders ve derin anlam en keskin bir biçimde kendisinden sonra gelen Yunan filozofları arasında özellikle Plotinos tarafından kavranmış görünmektedir. İlerde Plotinos'u ele alırken üzerinde duracağımız gibi Plotinos'un bütün sistemi her türlü akılsallığın ilkesi olan Zihin'in (Nous) gerçeğin nihai ilkesi olmadığı, varlığın ve gerçeğin kaynağında Ruh'u ve Akıl'ı aşan kayıtsız, şartsız, mutlak bir ilkenin, Bir Olan'ın bulunduğu tezine dayanır. Basit bir benzetme ile ifade etmek gerekirse Plotinos'a göre Akıl veya Zihin bir ölçme aleti, ölçü birimi, bir metredir. Metre ile her şey ölçülür veya ölçülmesi gereken her şey metreye vurularak ölçülür. Ama metrenin kendisi metreyle ölçülmez. Metre ölçendir, ölçülen değil. Metre mutlak olandır, bir kabuldür. Eğer dünyaya bir ölçü getirmek istiyorsak, eğer her şeyi ölçmek istiyorsak, metre diye mutlak bir şeyden, bir kabulden hareket etmek zorundayızdır. Metrenin kendisini metreyle ölçmeye kalkmak ise bir döngü, bir saçmalıktır. Yine bu görüşünün bir sonucu olarak Plotinos bu metre, yani Bir olan hakkında herhangi bir şey söylenmesine izin vermez. Bir olan'ın tanımlanamayacağını, ona herhangi bir belirleme yüklenemeyeceğini belirtir. Bir olan, ifade edilemeyendir, hakkında konuşulamayandır.

Ancak verdiğimiz bu ölçen ve ölçülen, metre ve metre ile ölçülen şeyler örneği bizi yanıltmamalıdır. Sonuçta metre, itibari, uylaşımsal bir şeydir. Onun yukarda sözü edilen mutlaklığı, bir ölçü birimi olarak seçilmesinde ve kendisiyle diğer şeylerin ölçülmesinin kabulü konusunda bir uylaşıma varılmasında yatar. Bir metreyi yüz santim değil de yüzyirmi santim olarak kabul edebilirdik veya yüz yirmi santimden meydana gelen bir şeye metre diyebilirdik. Platon'un ve Plotinos'un sözünü ettikleri mutlak olanın, kayıtsız şartsız olanın, ölçenin bu anlamda itibari, uylaşımsal bir şey olmadığı, dolayısıyla bu anlamda bir varsayım olmadığının anlaşılması hayati önem taşır. O Châtelet'nin çok güzel bir şekilde söylediği gibi "varoluşsal bir tercih"tir,

"seçim"dir. Varlığın anlamlı, anlaşılabilir, iyi, doğru, hak olduğunu seçmek, onun üzerine bahse girmek, bu seçim veya bahis üzerine para yatırmaktır. Platon özetle şöyle demektedir: Ya bu varsayımı kabul eder, felsefe yapmanın imkânını, doğrunun imkânını, bilginin imkânını, ahlâkın imkânını vb. ... yaratmış oluruz veya bunu kabul etmeyiz, bütün bunları önsel olarak kendimize imkânsız kılmış oluruz.

Plotinos'un Bir Olan hakkındaki anlayışından hareket edilerek, onun varlığın nihai kaynağının akılla kavranılamaz bir şey olarak gördüğü, böylece ona göre gerçekliğin mahiyetinin son çözümde akıl-dışı olması gerektiği eleştirisi yapılmıştır. Hattâ yine bu nokta üzerinde durularak Plotinos, Yunan felsefesinde irrasyonel bir metafiziğin kurucusu olarak görülmüştür. Bu güç ve tartışmalı konuları ele almayı ileriye bırakarak şimdilik şu kadarını söylememiz mümkündür ki, Plotinos varlığın ve gerçekliğin nihai ilkesini aklın ve zihnin üstüne yerleştirmekle birlikte bu nihai ilkeden ilk çıkan şeyin veya bu nihai ilkenin kendisini ilk gösterme biçiminin Akıl veya Zihin olduğunu söyler. Böylece nihai ilkenin mutlak ve akıl-dışı veya akıl-üstü olduğunu kabul etmekle birlikte, onun akılsallığın yaratıcısı ve kaynağı olduğunu savunur. Böylece sisteminde Yunan akılcılığının temel talebini de karşılamak ister.

Plotinos'un varlığın nihai ilkesi ile ilgili Platoncu bu görüşü böylece koruyup, sisteminin hareket noktası yapması dışında Platon'un *Devlet*'inde İdealar dünyası ile İyi İdeası arasındaki ilişkilerle ilgili Güneş benzetmesini de ön plana çıkardığını görmek son derece anlamlıdır. Platon gibi Plotinos için de Varlığın ve gerçekliğin nihai ilkesinin Akıl ve akılsallar karşısındaki durumu Güneş'in görülebilir şeyler karşısındaki durumunun aynıdır. Biz Güneş'le her şeyi görürüz; ama Güneş'e bakamayız, Güneş'i göremeyiz. Her şeyin ne olduğunu Güneş sayesinde anlatırız. Ama Güneş'in ne olduğunu söyleyemeyiz. Güneş hakikatin kaynağıdır, ama Güneş'in hakikati her türlü hakikatin üstündedir. Böylece belki Platon, Plotinos ve diğer her türlü rasyonalist filozofta sözün, konuşmanın, diskurun, kısaca rasyonelliğin kendisinin bittiği Büyük Varsayım noktasına varmış olmaktayız.

Platon'un yöntemi olan diyalog ve tüm düşüncesinin kendisinden hareket ettiği Büyük Varsayım hakkında verdiğimiz bu açıklamalardan sonra artık onun felsefesinin veya sisteminin ayrıntılarına girebiliriz.

6

İdealar Kuramı veya Platon'un Varlık Felsefesi



"Hiçbir zaman aynı durumda olmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir? O şey nasıl olur da var olabilir?"

Platon, *Kratylos*, 439 e

"Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa bilgiden söz edilemez."

Platon, *Kratylos*, 440 a

Üzerlerine kendinde gerçek mührünü vurduğumuz her şeyin İdeaları vardır.

Platon, *Phaidon*, 75 c

Bir Polonyalı ressam tarafından
tasvir edilen Platon'un mağarası.

Platon'un İdealar Kuramı, onun felsefe tarihine veya felsefi düşünceye en büyük, en özgün katkısıdır. Platon'un İdealar Kuramı'nın başlıca üç dönemden geçtiğini veya bu dönemlere karşılık olan üç biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilk ikisini Platon'un yazılı eserlerinde, yani diyaloglarında görmekteyiz. Üçüncü ve sonuncusu hakkındaki bilgiyi ise başta Aristoteles olmak üzere öğrencilerinin onun okulda verdiği derslerde ortaya çıktığı biçimiyle yazılı olmayan öğretisi hakkında verdikleri açıklamalarından öğrenmekteyiz.

Platon'un İdealar Kuramı'nın ilk biçimi, onun orta dönem veya olgunluk dönemi dediğimiz dönemine ait *Menon, Phaidon, Şölen, Phaidros ve Devlet* diyaloglarında karşımıza çıkmaktadır: Bu diyaloglar içinde de en fazla bilgi verici olan ve İdealar Kuramı'na ilişkin en çok malzemeyi içlerinde bulunduranlar *Phaidon, Şölen* ve *Devlet*'tir.

İdealar öğretisinin gelişim tarihi bakımından dönüm noktasını ise Platon'un *Parmenides* adlı diyalogu oluşturmaktadır. Platon ilk defa bu eserde ünlü Elealı filozof Parmenides'in ağzından İdealar Kuramı'nın sözünü ettiğimiz ilk biçimine birtakım ciddi itirazlar yöneltmektedir. Bir kısmını bizzat kendisinin düşündüğünu, bir kısmının ise

başkaları tarafından ortaya atıldığını söylememiz gereken bu itirazları karşılamak ve onlarla işaret edilen mahzurları ortadan kaldırmak üzere İdealar Kuramı'nı düzeltmek, iyileştirmek işini ise Platon özellikle *Sofist, Devlet Adamı* ve *Philebos*'ta yapacaktır. Öte yandan yine bu son döneme ait olan *Timaios, Mektuplar* ve *Kanunlar*'da da bu konuyla ilgili bazı unsurlara rastlanmaktadır.

İdealar Kuramı'nın üçüncü ve son şekline ait ipuçlarıyla Platon'un son diyaloglarında, örneğin *Philebos*'ta karşılaşılmaktaysa da, Pythagorasçılığın etkisi altında ortaya çıktığı anlaşılan ve İdeaları matematik nesneler veya orantılar olarak tasarlama yönündeki Platoncu düşünce hakkındaki bilgimizin kaynağı, daha önce değindiğimiz gibi, başta Aristoteles olmak üzere Platon'un Speusippos, Ksenokrates gibi öğrencileridir.

PLATON'U İDEALAR KURAMI'NI ORTAYA ATMAYA GÖTÜREN NEDENLER

Platon'u İdealar Kuramı'nın temelinde bulunan büyük varsayıma ve Aristoteles'in bu konudaki derinlikli açıklamasına değinmiştik. Bu bağlamda söylediklerimize burada bir üçüncüyü, yani kendi zamanında büyük gelişmeler gösterdiğini bildiğimiz ve bir yüz yıl sonra Eukli-des'le birlikte İlkçağ dünyasında zirveye erişecek olan matematiğin, özellikle geometrinin nasıl bir bilim olduğu ve konusunun ne tür objeler olduğuna ilişkin Platon'un gözlem ve düşüncelerini eklememiz gerekmektedir.

Aristoteles *Metafizik*'te ne diyordu? Platon gençliğinde Herakleitosçu Kratylos'un öğrencisi olmuştur ve daha sonra Sokrates'le tanışmıştır. O Kratylos'tan şeylerin sürekli bir akış, oluş ve yok oluş içinde oldukları görüşünü almış, ancak bu durumda onların bilimin konusu olamayacaklarını anlamıştır. Öte yandan Sokrates'ten de ahlâkî tümellerin var olduklarını ve onların bilimin konusu olabilecek bir nesnellik, değişmezlik ve evrenselliğe sahip olduklarını öğrenmiştir. Bu iki sonucu birleştirerek de sadece ahlâk alanında değil, ***her türlü varlık alanında*** bilimin konusu olabilecek bu tür genel, değişmez, nesnel ve

evrensel özellikte şeylerin var olması gerektiğini düşünmüş ve başlıca özelliklerinin bunlar olması gerektiğini söylediği İdea kavramını ve İdealar Kuramı'nı ortaya atmıştır.

Bu açıklama Platon'u İdealar Kuramı'nı ortaya atmaya götüren ana nedenleri mümkün olan en açık ve inandırıcı bir biçimde göstermektedir.

Bilimlerin Varlığından İdeaların Varlığına

Önce birinciyi, Aristoteles'in "bilimlerin varlığından kalkan kanıt" diye adlandırdığı (*Metafizik*, 990 b 11-14) duyusal şeylerin sürekli bir akış, oluş ve yok oluş içinde oldukları, bilimin ise sabit, değişmez, her zaman kendisi ile aynı kalan şeyleri konu almak zorunda olduğu, dolayısıyla bilimin konusunun oluş ve yok oluş dünyası içinde bulunan duyusal şeyler değil, başka ve bu sözünü ettiğimiz özellikleri taşıyan şeyler olması gerektiği yönündeki açıklamasını ele alalım.

Platon'un bu hususu gençlik diyaloglarından biri olan *Kratylos* adlı diyalogda açık bir biçimde dile getirdiğini görüyoruz. Bu diyalogun sonunda Sokrates aynen şunları söylemektedir: "Şeylerin bilgisi adlardan çıkarılamaz. Hayır. Nesneleri hem öğrenmek hem de araştırmak için adlardan değil, nesnelerin kendilerinden kalkmak, başlamak gerekir... Mutlak bir güzellik, mutlak bir iyi veya bu türden başka mutlak bir şeyin var olup olmadığını söyle bana... O halde bir yüzün veya bu türden başka bir şeyin güzel olup olmadığını sormayalım, gerçek güzelliği araştıralım... Gerçek güzelliğin her zaman güzel olup olmadığını soruşturalım. Peki ama hiçbir zaman aynı durumda olmayan bir şey nasıl gerçek bir şey olabilir? (Çünkü her zaman aynı durumda olan şeyler aynı şey olarak kaldıkları sürece değişemezler. Eğer onlar her zaman aynı şey iseler ve aynı durumdaysalar, başlangıçlarındaki şekillerinden bir sapma içinde değillerse, nasıl değişebilirler ve hareket edebilirler). Eğer onlar sürekli akış ve değişme içinde olurlarsa, herhangi bir kimse tarafından bilinemezler. Çünkü bir gözlemcinin kendilerine yaklaştığı an onlar başka bir şey, başka doğada bir şey olacaklardır. O zaman onların özünü veya durumlarını bilemezsin. Eğer bir

şeyin belli bir durumu yoksa hiç şüphesiz hiçbir bilgi, bildiği bir şeyi bilemez... Sonra Kratylos, eğer her şey sürekli bir akış durumundaysa, sürekli kalıcı olan hiçbir şey yoksa, hiç kimse herhangi bir bilginin var olduğunu söyleyemez... Eğer bilginin kendisinin doğası (bilinenin kendisinin doğasının değişmesi ile) değişirse o zaman bilgi de biçim değiştirecek ve o bilgi olmaktan çıkacaktır. Eğer bu akış her zaman devam ederse, değişmenin meydana geldiği an ortada bir bilgi olmayacak ve bu görüşün sonucu olarak da ortada ne bir bilen, kalacaktır, ne de bilinen. Ama eğer her zaman için bilen ve bilinen diye bir şey varsa, eğer güzel olan, iyi olan ve bunların benzerleri olan şeyler varsa, o zaman bütün bu konuştuklarımızın akışla, hareketle hiçbir benzerlikleri yoktur"(439 a-440 e).

Platon, İdealar olmazsa bilginin imkânsız olduğunu söylemekle kalmaz, bir başka önemli diyalogunda, *Parmenides*'te bu durumda konuşmanın kendisinin de imkânsız olacağını hatırlatır: "Eğer şimdi bütün bu söylediklerimizi ve söylenmesi mümkün olan diğer benzeri şeyleri göz önüne alarak varlıkların İdeaları olduğunu kabul etmezsek ve onların her birine bir İdea tahsis etmeyi reddedersek düşüncemizi ne yöne çevireceğimizi bilemeyiz. Çünkü bu durumda biz varlıkların her biri için her zaman aynı kalan bir şeyin olduğunu reddetmiş olacağız ve böylece de konuşma imkânını mutlak olarak ortadan kaldırmış olacağız" (135 b-c).

Ahlâksal Kavramların Varlığından İdeaların Varlığına

Platon'u İdealar Kuramı'na götüren nedenler arasında ikinci olarak saydığımız Sokrates'in etkisine gelince, gerçekten de Sokrates'in bu ahlâkî kavramlar ve tümellerinde İdealar Kuramı'nın başlangıçlarını görmek mümkündür. Bunun için de Platon'un Sokrates'in etkisi altında yazdığı ilk veya gençlik diyaloglarını bu açıdan inceleyelim.

Bu ilk diyaloglarıyla kastettiğimiz cesareti ele alan *Lakhes*, dindarlığı ele alan *Euthyphron*, ölçülülüğü ele alan *Kharmides* ve daha önce üzerinde durmadığımız ve esas konusu güzellik olan *Büyük Hippias* diyaloglarıdır. Şimdi daha önce gördüğümüz gibi bu diyalogların

ana problemi söz konusu ahlâkî varlıkların veya değerlerin tanımlarını ortaya koymaktı. Soru cesaretin, dindarlığın, ölçülülüğün veya adaletin, güzelliğin *ne* olduğu idi. Şimdi bu soruların içinde daha o zamandan İdealar Kuramı'nın tohumu gizli olarak bulunmaktaydı. Çünkü Sokrates bu diyaloglarda cesur adamın *kim* olduğunu veya güzel kadının *hangi kadın* olduğunu sormuyordu. Onun sorduğu güzel bir kadına güzel bir kadın dememizin temelinde olan, cesur bir insanı cesur bir insan olarak nitelendirmemizin nedeni olan şeyin *ne olduğu* idi. Çünkü Sokrates güzel kelimesinin sadece bir insan için değil, birden çok insan, hattâ sadece insan değil, doğal varlıklar, örneğin bir at, kaplan, doğal bir manzara, yapma bir nesne, bir masa veya yatak vb. hakkında kullanıldığını görmekteydi.

Aynı şekilde *Lakhes* diyalogu üzerinde konuşurken gördüğümüz gibi cesaret sadece bir askerin değil, bir hekimin, bir kaptanın, talihin sillesini yemiş bir siyasetçinin ve onların her birinin karşılaştıkları olaylarda gösterdikleri farklı davranışların bir sıfatı, niteliğiydi. O halde bu tür kelimelerin veya sıfatların (cesur, güzel) karşılığı olan ve söz konusu kişi veya durumlardan farklı, onlardan ayrı olan *cesaret* denen, *güzellik* denen bir şey, bir nitelik olmalıydı. Aksi takdirde birbirinden farklı ve birden çok olan bu şeyler, fiiller hakkında böyle bir kelimeyi kullanmamız, birden çok kişi, nesne veya fiilin güzel veya cesur olduğunu söylememizin bir anlamı olamazdı. İşte bu tür şeyler İdealardır (Aristoteles İdeaların varlığını bu şekilde kanıtlamaya çalışan akıl yürütmeyi "çokluğun birliği kanıtı" diye adlandırmaktadır).

Platon'un Batılıların ve bizim "İdea" sözcüğüyle karşıladığımız söz konusu şeyler hakkında kullandığı Yunanca iki terim "İdea" ve "Eidos" terimleridir. Bu terim Platoncu özel anlamında ilk defa Sokratesçi diyalogların son zamanlarına ait olan *Euthyphron*'da karşımıza çıkmaktadır. Bu diyalogda Sokrates Euthyphron'a dine uygun veya dindarca bir eylemin ne olduğunu kendisine öğretmesini istemekte ve şunları söylemektedir:

> "Dine uygun bir eylem, hep kendinin aynı, öte yandan da dine aykırı olan bir şey, dine uygun olan her şeyin tersi, ama kendinin aynı değil midir? Dine aykırı olan her şey de dine aykırı oldukça tek ve belirli bir öz (İdea) taşımaz mı?" (5 d 1-5).

Bu satırlardan biraz ilerde yine onun dindarca eylemin çeşitli örneklerini önüne sermesine karşı çıkarak Euthyhpron'a şu itirazı yönelttiğini görüyoruz:

> "Senden dine uygun olan şeyler hakkında bir iki örnek vermeni değil, tersine 'dine uygun bütün şeyleri dine uygun kılan özün (Eidos) ne olduğunu' açıklamanı istediğimi hatırlıyor musun? Senin 'dine aykırı fiilleri dine aykırı, dine uygun fiilleri ise dine uygun kılan tek bir öz (İdea) olduğunu', öyle ki bu özü göz önünde tutarak ve bir örnek olarak kullanarak senin veya bir başkasının yaptığı bu özelliğe sahip bir fiili dine uygun, bu özelliğe sahip olmayan herhangi bir fiili ise dine aykırı diye adlandırabileceğimi söylediğini hatırlıyor musun?" (6 d).

Matematiksel Nesnelerin Varlığından İdeaların Varlığına

Platon'un matematiksel şeyler veya nesnelerin mahiyeti hakkındaki düşünceleri de kendisini İdealar Kuramı'na götürmekte etkisi olan üçüncü faktör rolünü oynamış görünmektedir. Platon'un büyük bir matematikçi olduğunu, okulunun kapısında "Geometri bilmeyen buraya girmesin!" şeklinde bir yazının bulunduğunu, okuldaki öğretim programının temelini matematiğin teşkil ettiğini, Akademi'ye devam eden öğrencilere esas olarak gerek kuramsal matematik, gerekse astronomi, müzik gibi uygulamalı matematik disiplinlerinin öğretildiğini ve yine bu okula mensup olan hocaların Yunan dünyasında matematik disiplinlerin geliştirilmesinde önemli roller oynadıklarını biliyoruz.

Platon matematik hakkında ne Aristoteles'in veya modern çağlarda Stuart Mill'in ileri sürdükleri empirist görüşü, ne de rasyonalist veya mantıkçı görüşü paylaşmaktadır. Aristoteles ve onun bu görüşünü daha ileri götüren Mill, geometrinin duyusal şekillerin gözlemlenmesine ve soyutlanmasına dayanan tümevarımsal bir bilim olduğu dü-

şüncesindedirler. Aristoteles'e ayırmış olduğumuz üçüncü ciltte göreceğimiz gibi Aristoteles geometrinin nesnelerini "duyusal niteliklerinden soyutlanmış olarak göz önüne alınan duyusal nesneler" olarak kabul eder. Ona göre duyusal nesneleri basit olarak belli bir biçimde sınırlara sahip şeyler olarak göz önüne alırsak, geometrinin nesnelerini elde etmiş oluruz. Aynı şekilde Mill de doğru, kenar, açı vb. gibi geometrinin kavramlarının duyusal nesnelerde gözlemlenen bazı özelliklerin genelleştirilmesinden ve soyutlanmasından elde edildiğini savunur.

Buna karşılık rasyonalist veya mantıkçı (logistic) diye adlandırılan görüş, geometrinin nesnelerinin salt zihinsel tanımlar olduklarını, geometrinin herhangi bir uzaysal sezgi ihtiyacı olmaksızın mükemmel geometrik şekillerle ilgili aksiyom, tanım ve postülalardan hareketle saf akıl yürütmelerle çalıştığını ileri sürer.

Platon ise Aristoteles ve Mill'den farklı olarak matematiğin tümevarımsal değil tümdengelimsel bir bilim olduğunu ileri sürdüğü gibi (Bölünmüş Çizgi benzetmesi dolayısıyla geometrinin nasıl çalıştığı hakkında verdiğimiz açıklamaları hatırlayalım), rasyonalistlerden ve mantıkçılardan farklı olarak da onun nesnelerinin salt zihinsel olmadıkları, tanımlardan ibaret olmadıklarını, zihnin dışında nesnel bir alana ait olduklarını savunur.

Platon *Devlet* diyalogunda matematikçinin ele aldığı nesnelerin doğası hakkında şu görüşü ileri sürer: Geometrici üçgen, dörtgen, dar açı, dik açı, geniş açı, daire gibi şekiller; aritmetikçi tek, çift gibi sayılar üzerinde çalışır. Geometrici örneğin daire veya dörtgen hakkında konuşurken tahtaya veya deftere bir daire veya dörtgen şekli çizerek işe başlar. Ancak onun düşündüğü ve hakkında konuştuğu bu duyusal şekiller değildir, onların bir sembolü veya yansısı oldukları soyut şekillerdir (510 c-511 a).

O halde Platon'a göre duyusal dünyada a) bir kağnının ağaçtan yapılmış tekeri olarak daire, ekmek tahtası olarak dörtgen veya b) bir geometricinin tebeşirle tahtaya çizdiği daire veya dörtgen yanında bu daire veya dörtgenlerin bir sembolü, bir imgesi, bir yansısı oldukları c) duyusal olmayan, düşüncenin kavradığı cinsten bir üçgen ve duyusal

olmayan soyut bir kavram olan dörtgen vardır. Bu aynı durumun sayılar için de söz konusu olması doğaldır. Dış dünyada gördüğümüz bir elin beş parmağı veya onu ifade etmek için tahtaya çizdiğimiz beş çizgi veya çubuktan meydana gelen beşin dışında ve üstünde duyusal olmayan bir beş, aritmetiğin konusu olan bir beş vardır.

Platon haklı olarak duyusal dünyadaki daire veya dörtgen şeklindeki cisimlerin, bir matematikçinin bir karatahtaya veya deftere en düzgün bir cetvel veya pergelle çizdiği dörtgen veya dairelerin hiçbir zaman matematikçinin zihninde var olan o soyut, mükemmel dörtgen ve dairenin aynı olmadığını, olamayacağını düşünmektedir. Bununla birlikte yukarda işaret ettiğimiz gibi matematikçinin kafasında olan dairenin, dörtgenin, sayının da sadece onun *kafasında* olduğu, çağdaş dille ifade edersek *bir tanımdan başka bir şey olmadığı* görüşünde de değildir. Çünkü matematikçinin dairesi, dörtgeni, beşi Platon'a göre nesnel ve evrensel bir varlığa, gerçekliğe sahiptir. Matematikçi onları *icad etmemektedir, keşfetmektedir.* Onlar nesnel olarak var oldukları için zihin veya akıl onları görmekte, seyretmekte ve kabul etmektedir.

Sorunu üzerinde tartıştığımız husus açısından ele alırsak, Platon'a göre duyusal dünyadaki daireler veya dörtgenlerin bir oluş ve yok oluş içinde olmalarına, örneğin tahta bir tekerleğin aşınmasına, dörtgen şeklinde bir ekmek tahtasının zamanla yıpranmasına, dolayısıyla onların bu dörtgenlik veya dairelik vasfını sürekli olarak kaybetmelerine, hattâ maddenin direncinden veya tam olarak belirlenmeye izin vermemesinden ötürü bu özelliği hiçbir zaman tam olarak kazanmamış olmalarına karşılık matematikçinin sözünü ettiği üçgen, daire veya dörtgen her zaman kendi kendisiyle aynı kalmakta, değişmemekte, bozulmamaktadır.

Sonuç olarak nasıl ahlâk dünyasında cesur adamların ve cesur eylemlerin üzerinde ve onlardan farklı olarak her zaman kendisiyle aynı kalan, değişmeyen bir cesaret İdeası varsa, duyusal dünyadaki duyusal üçgenlerin, dörtgenlerin dışında ve onlardan ayrı olarak yine kendi kendisiyle aynı kalan, bozulmayan, değişmeyen, nesnel üçgenler (veya daha doğrusu tek bir Üçgen), dörtgenler (veya daha doğrusu

tek bir Dörtgen) vardır. Matematik işte bu nesnelerin bilimidir. Böylece matematiğin bir bilim olarak varlığı ve başarısı, yani değişmeyen, oluş ve yok oluş içinde olmayan, her zaman kendi kendileriyle aynı kalan, madde-dışı şeyleri konu olarak alması, Platon'u İdealar dediği bu türden nesnelerin varlığına inanmaya götüren bir başka önemli neden olmuştur.

(Platon'a göre matematiksel varlıkların ne oldukları, onların, örneğin üçgenin, Platon'a göre bir mi yoksa birden fazla örnekleri mi olduğu, kısaca matematiksel varlıkların *metafizik statüleri*nin ne olduğu meselesini ise daha sonra inceleyeceğiz. Burada üzerinde durduğumuz konu, sadece matematiksel varlıkların yukarda sözünü ettiğimiz özellikleri ile Platon'un İdealar teorisinin ortaya atılmasındaki rolleridir).

İDEALAR NELERDİR VEYA NELERİN İDEASI VARDIR?

Platon'u İdealar Kuramı'nı ortaya atmaya götüren nedenleri gördükten sonra cevaplamamız gereken ikinci önemli soru, onun İdeaların neler olduklarını veya nelerin İdealarının var olduğunu düşünmüş olduğudur.

Ahlâkî Değerler

Henüz gençlik diyaloglarında görüldüğü gibi Platon'un İdeaları her şeyden önce Sokrates'in ilgilendiği ahlâkî konulara, erdemlere, değerlere karşılık olan şeylerdir. Platon Sokrates'in iyi bir öğrencisi olarak bütün ahlâkî değerlerin nesnel karşılığı olan İdeaların varlığına inanmaktadır. O halde ona göre bir *adalet İdeası* veya *ideal Adalet*, *dindarlık İdeası* veya *ideal Dindarlık*, bir *cesaret İdeası* veya *ideal Cesaret* vb. vardır. Platon bu şeyleri başka bir biçimde *kendinde* (ta auto) *Adalet*, *kendinde Dindarlık*, *kendinde Cesaret* vb. olarak da adlandırır. Bununla anlamamız gereken, özel halleri veya örnekleri dışında *adaletin kendisi*nin, nesnel ve tümel bir gerçeklik olarak adaletin, özel halleri veya örnekleri dışında *cesaretin kendisi*nin, nesnel ve tümel olarak cesaretin var olduğudur.

Estetik Değerler

Ne var ki, Platon İdealar olarak bunlarla yetinmez. Daha ilk diyaloglarından itibaren bu özel erdemlerin İdealarından, bütün iyi şeyleri iyi yapan ve onlara iyi dememizin nedeni olan bir iyi İdeasından veya kendinde İyiden bahsetmesi yanında bütün güzel şeylerin kendisinden pay aldıkları, güzel şeyleri güzel kılan bir güzellik İdeasından veya kendinde güzelden de söz eder. Böylece onun İdealar olarak sadece *ahlâkî* değerleri değil, ***estetik değerleri*** de kabul ettiği anlaşılır.

Varlığın Genel Cinsleri

Ancak İdeaların bunlarla da sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü daha *Lakhes* diyalogunda Platon bir koşudaki, kitara çalmadaki, düşünmedeki hızın dışında bir *hız İdeası*nın olması gerektiğini söyler (192 a-b). Yine gençlik diyaloglarından biri olan *Kratylos*'ta bir tornacının mekik yaparken gözlerini diktiği mekiğin *öz*ünden, *İdeası*ndan söz eder (389 a-b). Bundan, ***hız, hareket, sükûnet*** gibi varlığın genel hallerinin, görüntülerinin İdealarının olması gerektiği yanında insan elinden çıkmış yapma (artificial) şeylerin de İdeaları olabileceğini anlarız. Nitekim daha sonraki bir dönemde, *Sofist* diyalogunda Platon "varlığın en genel cinsleri" veya Aristotelesçi anlamda kategorileri diyebileceğimiz hareket ve sükûnetin, benzerlik ve benzemezliğin veya aynılık ile başkalığın İdeaları olduğunu kuvvetle savunacağı gibi *Devlet*'te insan elinden çıkmış şeylerin, örneğin masa veya yatak gibi yapma şeylerin de İdeaları olduğunu açıkça söylemektedir (596 vd.).

Herhangi Bir Çokluğu İfade Eden Doğal veya Yapma Her Şey

İdealar Kuramı'nın ilk şekline ilişkin en fazla bilgi içeren ikinci önemli diyalog olan *Phaidon*'da ise nelerin İdeaları olabileceği konusunda genel bir tanımla karşılaşmaktayız:

> "Üzerlerine kendinde gerçek mührünü vurduğumuz her şeyin İdeaları vardır" (75 c 10-d 3).

Bu, bu pasajı hemen izleyen bir başka pasajda Platon'un söylediği gibi 'genel bir adı olan veya bir çokluğu temsil eden her şey'in, örneğin insanların, atların, elbiselerin vb. de birer İdeası olması gerektiği anlamına gelmektedir (*Phaidon*, 78 d 3-7). Platon'un yaptığı bu genelleme makûldür, çünkü Aristoteles'in "çokluğun birliğine dayanan kanıt" diye adlandırdığı kanıtın mantığına göre Platon'un bu dünyada "birden fazla varlıkta var olduğunu gördüğü her niteliğe" bir kavram veya İdea tekabül ettirmesi, onun İdea kuramının mantığı gereğidir. Çünkü bu kuram, her ortak ada karşılık olan bir İdeanın olması gerektiği varsayımı üzerine kuruludur. Nasıl ki cesur denen insanlar ve davranışların üstünde ve dışında bir kendinde cesaret veya cesaret İdeasının olması gerekiyorsa, Ahmet, Mehmet, Hatice, Hacer gibi bireysel insanların da dışında ve üstünde bir kendinde İnsan, insan doğası veya insan İdeasının olması, yine nasıl harekette veya hareketsizlik içinde bulunan şeyler bu genel durumları veya nitelikleri bakımından bir hareket veya hareketsizlik İdeasına ihtiyaç gösteriyorlarsa insan elinden çıkmış olan ve aynı adı taşıyan birçok masa veya yatağın da bir masa veya yatak İdeasında birleşmesi, birliğe kavuşması gerekir.

Matematiksel Nesneler ve Oranlar

Eğer bu dünyada her çokluğun birliğini sağlayan bir İdea varsa, dolayısıyla insanların çokluğu bir insan İdeasında, atların çokluğu bir at İdeasında, iyi davranışların çokluğu bir kendinde İyi'de vb. birliğe kavuşuyorsa, atlar ve insanlardan daha genel olan matematiksel nitelikler veya oranların da birer İdeası olması gerekmez mi? Örneğin bütün büyük şeyler ne ile büyük, küçük şeyler ne ile küçük, eşit şeyler ne ile eşittirler? Şüphesiz *kendinde Büyük*, *kendinde Küçük* ve *kendinde Eşit*le veya büyüklük, küçüklük ve eşitlik İdeaları ile. Böylece Platon'un matematiksel nitelik ve oranları da, İdeaların en seçkin örnekleri olarak kabul ettiğini görüyoruz. (Nitekim Platon'un hayatının ileriki döneminde matematiğe olan düşkünlüğü daha da artınca bütün İdeaları yalnızca matematiksel oranlar olarak düşünmeye gideceğini göreceğiz). Platon matematiksel nesneler söz konusu olduğunda bu-

nunla da kalmayacak, bir önceki bölümde değindiğimiz, ilerde de ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, aritmetik sayıların, geometrik şekillerin, yani örneğin birin, ikinin, üçün vb. tek ve çift sayının, kenar, açı, üçgen, daire, kürelerin vb. birer İdeası olduğunu kabul edecektir (*Devlet*, 510 vd.).

Bireysel Varlıklar ve Olaylar

Peki nelerin İdeaları yoktur? Bir defa Platon'a göre tek tek varlıkların, bireylerin veya bireysel olayların İdealarının olamayacağı açıktır. O halde Ahmet, Mehmet'in İdeası yoktur, ancak insanın İdeası vardır. Türk veya Fransız devletinin İdeası yoktur, ancak devletin İdeasının olması gerekir. Peki türünün tek örneği olan şeylerin örneğin Ay'ın, Güneş'in İdeası olabilir mi? Hayır, ancak gezegenlerin ve eğer onların etrafında döndükleri şey birden fazla ise ve bu şeylere de "güneş"ler deniyorsa bu anlamda, yani bir cins veya tür olarak güneşlerin İdeası olabilir.

Kötü, Çirkin, Bayağı Şeyler

Ancak yukarda değindiğimiz diyaloglarında ileri sürdüğü görüşün tersine *Parmenides* diyalogunda Platon insan, ateş, su ve benzerleri olan doğal türlerin veya unsurların İdeaları olduğundan pek de emin olmadığını söylemektedir. Bu diyalogda Parmenides Sokrates'e kendinde Adalet, kendinde İyi, kendinde Güzel ve benzeri şeylerin dışında kendinde İnsan, kendinde Ateş veya kendinde Suyu, yani insanın, ateşin ve suyun İdeasının olup olmadığını sorduğunda, Sokrates bu konuda karar veremediğini belirtmektedir (130 c). Parmenides sözlerine devam ederek İdeasının olması insana gülünç gelecek şeylerin, söz gelimi kılın, çamurun, pisliğin ve benzeri aşağı ve bayağı şeylerin İdeaları olup olmadığını sorduğunda ise Sokrates buna kararlı olarak "Hayır" cevabını vermektedir (130 d).

Şimdi onun bu son sözleri üzerinde biraz duralım. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi *Parmenides* diyalogu Platon'un, İdealar Kuramı'nın ilk şekline gerek bizzat kendisinin, gerekse başkalarının yönelttikleri itirazları ele alan diyalogdur. Bu diyalogda ortaya konan itiraz-

lar ışığında Platon kuramının bu ilk şekli üzerinde daha sonraki diyaloglarda göreceğimiz bazı değişikliklere gidecektir. Şimdi burada kuramın bu ilk şekline yöneltilen itirazlardan birinin bu kuramın çokluğun olduğu her duruma ve her şeye bir birlik tekabül ettirmek yönündeki tutumuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de eğer "ortak bir adı olan her şey"in bir İdeası varsa o zaman aşağı ve bayağı şeylerin de birer İdeası olması gerekmez mi?

Parmenides'te İdealar Kuramı'na fiilen yöneltilmemiş olan, ancak sözünü ettiğimiz bakış açısından yöneltilmesi mümkün olan bir itirazı da biz yapalım: Güzel şeyleri güzel, iyi şeyleri iyi kılan bir güzellik ve iyilik İdeası olduğu gibi acaba kötü şeyleri kötü, çirkin şeyleri çirkin kılan bir kötülük veya çirkinlik İdeası, bir kendinde Kötü, bir kendinde Çirkin var mıdır?

Biraz sonra göreceğimiz gibi bu, Platon'un duyusal dünya ile İdealar dünyası arasında bir *değer* farkı olduğu, duyusal şeylerin gelip geçici, akıcı olmalarından dolayı yetersiz, değersiz, aşağı bir varlığa sahip olmalarına karşılık İdeaların böyle olmamaları, ezeli-ebedi ve kalıcı bir varlığa sahip olmalarından ötürü yüce, iyi ve tanrısal bir dünyaya ait olduklar veya böyle bir dünyayı meydana getirdikleri genel görüşü ile uyuşmayan bir şey olacaktır. "Çirkinlik, kötülük, zalimlik vb. nasıl gerçekten var olabilir, nasıl bir İdea olarak var olabilir?" Sonuç olarak Platon'da Aristoteles'in ifadesiyle "çokluğun birliğine dayanan" kanıtın bakış açısıyla İdealar dünyası ile duyusal dünya arasında değer ayrımı yapan *ahlâkî-estetik bakış açısı* birbiriyle çatışmaktadır. Biri genel olan her şeye bir İdeanın tekabül etmesi gerektiğini savunurken diğeri ancak iyi, güzel, olumlu şeylerin İdeası olabileceğini, çünkü *İdeaların kendilerinin* iyi, güzel, tanrısal şeyler olduklarını söylemektedir.

Bu gözlem bizi bir başka gözleme götürmektedir. Sokrates ahlâkçıdır (moralist). Platon matematikçidir. Aristoteles ise esas itibariyle doğa bilgini, biyologdur. Sokrates için önemli olan ahlâkî değerlerin varlığını ve geçerliliğini tesis etmektir. Sokrates'in iyi bir öğrencisi, en iyi öğrencisi olarak Platon'un da İdealar Kuramı ile yapmak istediği, onun bu ahlâkî değerlerine sağlam bir ontolojik temel kazandırmaktır. Dola-

yısı ile Platon'un esas olarak varlığını kanıtlamaya çalıştığı şey, ahlâkî değerler ve bunların nesnelliği, mutlaklığı, evrensel geçerliliğidir. Ancak o ayrıca büyük bir matematikçi ve zamanının matematik gelişmelerinden etkilenen biri olduğu için ahlâkî değerler yanında matematiksel nesnelerin de İdealarıyla ilgilenmiştir. Böylece bütün hayatı boyunca ve bütün diyaloglarında görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın Platon'un varlıklarını savunmaya devam ettiği İdealar, esas olarak bu "ahlâkî ve matematiksel şeylerin karşılığı olan İdealar" olacaktır.

Platon'un hava, toprak, ateş, su gibi unsurlar ve bu unsurlardan meydana gelen fiziksel varlıklar, göksel cisimler, canlılar, bitkiler, hayvan türleri, bu arada biyolojik-fiziksel bir tür olarak insan hakkındaki ilgisi ise, Ross'un haklı olarak belirttiği gibi, gerçekte tamamen ilineksel, ikincil bir nitelik taşıyor gibi görünmektedir (*Plato's Theory of Ideas*, 24). Başka deyişle Platon unsurların, madenlerin, bitki ve hayvan türlerinin İdealarını sadece kuramının mantığı gerektirdiği için, yani yarım ağızla kabul etmektedir ve *Parmenides*'te görüldüğü gibi bu kabulünden herhangi bir ciddi güçlük karşısında derhal vazgeçmeye hazırdır. Buna karşılık onun asla kabul etmeyeceği şey, *ahlâkî, estetik değerlerin ve matematiksel şeylerin* İdealarının varlığına karşı yöneltilebilecek herhangi bir şüphedir.

Öte yandan Aristoteles'in bir *doğa bilgini* olarak varlık felsefesinde varlığını özellikle kabul edeceği biricik İdealar veya kendi özel terminolojisi ile Formlar, ilerde göreceğimiz gibi, Platon'unkilerin tersine sadece *doğal türler*in Formları olacak ve Aristoteles ahlâkî, estetik tümellerle ilgilenmeyeceği gibi matematiksel İdeaların varlığına da kesin olarak şüphe ve inanmamazlıkla bakacaktır.

İnsan elinden çıkma, yapma şeylere gelince; Platon bir yandan onların da birer İdeası olması gerektiğini söylerken diğer yandan ilerde göreceğimiz gibi onları, bu arada tüm sanat ürünlerini hiçbir değere sahip olmayan "taklidin taklidi olan şeyler" olarak kabul etmektedir. Buradan kalkarak, Platon'un insan elinden çıkma şeylerin, sanat ürünlerinin birer İdeası olması gerektiği görüşünden de kolayca vazgeçebileceği sonucunu çıkarabiliriz.

İDEALARIN ÖZELLİKLERİ NELERDİR?

Platon'un hiçbir diyalogunda İdeaların temel özelliklerine ilişkin bir liste ile karşılaşmamaktayız. Sadece *Şölen*'de güzellik İdeası vesilesiyle İdeaların ana özelliklerinin neler olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak burada ve başka yerlerde kullandığı bazı ifadelerden onun bu güzellik İdeası hakkında söylediği şeylerin genel olarak ***bütün diğer İdealar*** için de geçerli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü güzellik İdeasının bir İdea olarak sahip olduğu özelliklerin bütün diğer İdeaların İdealar olarak sahip oldukları özelliklerinin aynı olması gerektiği açıktır.

İdeaların Temel Özellikleri

Bu pasajdaki tasvire göre ideal Güzellik veya bir İdea olarak Güzellik şu özelliklere sahiptir: O hep var olan, doğumsuz, ölümsüz, artamaz, eksilemez bir güzelliktir. O bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, başka bir yerde çirkin olan değildir; *mutlak* güzelliktir. Bir yüzde, bir elde veya ayakta, bir bedende vb. kendini gösterebilecek, kısaca duyusal olarak herhangi bir varlıkta ortaya çıkabilecek bir güzellik değil, *tinsel* bir güzelliktir. Bütün güzel şeylerin kendisinden pay almasına karşılık kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artan, ne eksilen, ne de herhangi bir çeşit değişikliğe uğrayan bir güzelliktir (*Şölen*, 210 e-211 a-b).

Bu sözler güzellik İdeası aracılığıyla İdeaların belli başlı özelliklerinin neler olduğunu oldukça tatmin edici bir tarzda ortaya koymaktadır. Konuyu biraz daha açarak bu özellikleri sıralayalım.

Her şeyden önce İdeaların *ezeli-ebedi* varlıklar oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü İdealar varlığa gelmeyen ve varlıktan kesilmeyen şeylerdir. O halde onlar, teknik ifadeyle, ezeli ve ebedi varlıklardır.

Ayrıca İdealarda ne *hareket* ne *değişme* söz konusu olabilir. Platon'un sözleriyle ifade etmek istersek onlar artmaz, eksilmez, büyümez, küçülmez şeylerdir. Demek ki, onlar hep *kendi kendileriyle aynı* kalırlar ve özleri itibariyle hiçbir *değişme*ye uğramazlar (immuable). Özlerinde, doğalarında herhangi bir değişme olması mümkün olmadı-

ğı gibi onların bir bütün olarak *hareket* etmeleri, yani bir *yer değiştirme* hareketi yapmaları da mümkün değildir (immobile). Kısaca onlar Aristoteles'in ilerde sınıflandıracağı hareket veya değişme türlerinden hiçbirine (yer değiştirme, büyüklük değiştirme, nitelik değiştirme ve tözsel değişme) tabi değildirler.

Bundan başka İdeaların Parmenides'in Bir olanı veya Demokritos'un atomları gibi *bir* ve *basit* oldukları anlaşılmaktadır. Birlik ve basitlikle kastettiğimiz onların parçaları olmaması, herhangi bir anlamda bir çokluk içermemeleridir.

İdealarla Parmenides'in Varlık'ı Arasındaki Farklar

Buraya kadar saydığımız bütün bu nitelikler Parmenides'in Varlık'ının veya onunla eşanlamlı olan Bir olan'ının niteliklerinin aynıdır. Parmenides'in varlığının da *ezeli, ebedi, hareketsiz, değişmez, basit ve bir olan* bir şey olduğunu biliyoruz. Ancak Platon'un İdeasının Parmenides'in Varlık'ından iki önemli farkı vardır: Parmenides'in Varlık'ının *maddi* olmasına karşılık İdealar, Platon'un en büyük bir ısrarla ve sürekli olarak tekrar ettiği gibi, *gayrı-maddi*, *tinsel* şeylerdir. Yine Parmenides'in tek bir Varlık kabul etmesine karşılık Platon, Demokritos gibi, varlıkların sayısının birden çok olduğunu söylemektedir. Her bir İdea şüphesiz birliği olan bir şeydir, Bir olan'dır. Ancak tek bir İdea değil, aynı özelliklere sahip olan birçok İdea vardır.

İdeaların Yeri: İnsan veya Tanrı Zihni?

İdealar maddi şeyler olmadıklarına göre onların nerede olduklarından, yerlerinin neresi olduğundan veya bir yerde olup olmadıklarından söz edilebilir mi? Şüphesiz ki hayır. Çünkü, ancak maddi-fiziksel şeylerin bir yeri vardır. İdealar madde-dışı şeyler olduklarına göre onların bir yeri olamayacağı açıktır. O halde onların bir yeri olduğunu ve bir yerde olmaları gerektiğini düşünmek sadece sıradan deneyin ve alışkanlıkların ürünü olan ve kendisinden kaçınmamız gereken bir ifade tarzıdır.

Acaba İdeaların yerinin *insan zihni* olduğunu, çünkü onların

duyular tarafından değil de zihin, akıl tarafından kavrandığını söyleyemez miyiz? Daha önce de işaret ettiğimiz gibi böyle bir düşünce Platon için hem fazla moderndir, hem de Platoncu realizmin ve nesnelciliğin ruhuna tamamen aykırıdır. Platon, Sokrates gibi bir kavram realistidir, yani tümellerin veya İdeaların "reel olarak, nesnel olarak", başka deyişle "insan zihninden bağımsız olarak" var olduklarına inanmaktadır. Onların duyulardan elde edilen izlenimlerin zihin tarafından gruplandırılması, soyutlanması ve genelleştirilmesi ile elde edilen zihinsel şeyler oldukları türünden bir düşünce Platoncu zihniyete tamamen karşıttır. Platon İdeaların insan zihni tarafından üretildiğine, icad edildiğine değil, ancak keşfedildiğine inanır.

Platon'un kendi kuramı söz konusu olduğunda İdeaların yerinin insan zihni olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi onların ilerde bazı Yeni-Platoncuların düşüneceği gibi Tanrı'nın zihninin düşünceleri veya bazı Hristiyan Ortaçağ filozoflarının ileri sürecekleri gibi Tanrı'nın evreni yaratırken *model* olarak aldığı tanrısal fikirler olduğunu da söyleyemeyiz. Gerçi *Timaios*'ta Platon âlemin yapıcısı olarak kabul ettiği *Demiorgos*'un duyusal dünyayı düzensizlikten düzene geçirirken İdealara baktığından ve söz konusu kaosu, maddeyi veya daha doğrusu "yer"i (receptacle) İdeaları *örnekler* (şablonlar, paradigmalar) olarak alıp şekillendirdiğinden söz eder. Ancak buradaki ifadelerinden Platon'a göre *Demiorgos*'un İdeaları kesinlikle meydana getirmediği, çünkü onların ezeli-ebedi oldukları, o halde *Demiorgos*'tan bağımsız bir varlığa sahip oldukları, *Demiorgos*'un yaptığı tek şeyin sadece onları seyretmek, temaşa etmek ve örnekler olarak alıp duyusal maddeyi veya malzemeyi onlara göre şekillendirmekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. *Timaios*'un âlemin yapıcı ilkesi olarak takdim ettiği *Demiorgos*'un aynı zamanda Platon'un Tanrı'sı olup olmadığı tartışılabilir. Bu role, yani Tanrı rolüne Platon'da İyi İdeasının daha layık olduğu ileri sürülebilir ve nitekim sürülmüştür. Ancak İdeaların Platon'da duyusal dünyayı, evreni yapan veya meydana getiren *Demiorgos*'tan tamamen *bağımsız*, hattâ onun üstünde bir varlığa sahip oldukları hemen hemen kesindir.

İDEALARLA DUYUSAL DÜNYA ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Nasrettin Hoca'nın çok zarif bir fıkrası vardır: Arkadaşları Hoca'nın sokakta gözleri yerde bir şeyler bakındığını fark ederler. Ona ne aradığını sorduklarında, aldıkları cevap bodrumda kaybettiği yüzüğünü aradığı şeklinde olur. Arkadaşları haklı olarak şaşkınlıkla bodrumda kaybettiği yüzüğü niçin orada değil de, sokakta aradığını sorunca Hoca'nın verdiği cevap çok anlamlıdır: "Çünkü bodrum karanlık, sokak ise aydınlık."

Gerçekte Platon'un da buna benzer bir durumda olduğunu biliyoruz. Duyusal dünya varlığın gerekirliklerine cevap vermediği gibi bilginin elde edilmesine, bilimin yapılmasına da imkân vermemektedir. Platon bundan dolayı duyusal dünyanın karanlığı yerine akılsal dünyanın aydınlığını koymak ve bilime konu olarak onu verdirmek ihtiyacını duymuştur. Ancak Platon'un bilmek istediği son tahlilde duyusal dünya, içinde yaşadığı dünyadır. İdealar varsayımı bu dünyanın bilinmesini mümkün kılacak bir düzenek, bir çare olarak ortaya atılmış veya tasarlanmıştır. Duyusal dünya ile İdealar dünyası arasında hiçbir ilişki, hiçbir benzerlik olmadığını kabul edersek onun varlığını kabul etmenin ve özelliklerini bilmenin bize ne faydası olacaktır? O halde duyusal dünya ile İdealar dünyası arasında bir ilişkinin olması gerekir.

Tümel-Tikel İlişkisi

Sokrates ahlâkî tümellerin varlığını kabul etmiş, ancak bu tümellerle özel halleri, tikel örnekleri arasındaki ilişkiler meselesini açıklanması gereken önemli bir problem olarak görmemişti. Anlaşıldığına göre o tümelin, özel halleri veya tikeller *dışında* bir varlığı olduğunu da düşünmemiştir (Aristoteles'in bu yöndeki tanıklığından daha önce söz etmiştik). Muhtemelen o cesaretin, cesur bir adamın veya onun gösterdiği bir davranışın niteliği olan şeyle ilişkisini ***tümelin tikelle ilişkisi*** olarak tasarlamıştır. Aristoteles'in Sokrates'in Sokratesçi tümevarımın yaratıcısı olduğu yönündeki sözleri de bunu teyid etmektedir.

Tümevarımda, tümelin tikelle ilişkisinin ne olduğu üzerinde düşünürsek, onda belli bir olaylar grubu içinde yer alan bireysel, tikel şey-

ler hakkındaki gözlemlerimizi genelleştirerek bu olaylar grubunun bütününe teşmil ettiğimizi biliyoruz. Ancak tümevarımda tikelin tümelin bir *parçası* değil de, bir *üyesi*, daha iyi bir deyişle, bir *örneği*, *nümunesi* (instance) olduğu hususuna dikkat etmemiz gerekir. Bir kasa elmadan sınırlı sayıda elmayı, elma nümunelerini seçip teker teker her birinin özelliklerini incelediğimizde ve onların her birinde bulduğumuz bazı özelliklerin geri kalan bütün elmalar için de geçerli olduğu sonucuna geçtiğimizde yaptığımız, incelediğimiz o elmaların her birini elma sınıfının birer *parçası* olarak değil, birer *örneği*, *nümunesi* olarak almaktır. Sokrates de cesaretin, adaletin, dindarlığın vb. tek tek cesur, adil, dindar insan veya fiillerle ilişkisini böylece tümelin tikelle ilişkisi olarak görüyor gibidir. Diğer yandan yine biz bugün nasıl tikeller hakkında yaptığımız genellemenin sonucu olan tümeli bu tikellerden ayırmıyorsak, yani onun bu tikellerden ayrı bir varlığı olmadığını, sadece bu tikellerde içerilmiş (immanent) olduğunu düşünüyorsak, Sokrates de cesaret denen tümelin cesur insanlar ve eylemlerin dışında ve üstünde, onlardan bağımsız bir varlığa sahip olduğu fikrine sahip olmuş görünmemektedir.

Platon'un gençlik diyaloglarında Sokrates'in izinden yürüdüğü ve İdealarla duyusal dünyadaki tikel örnekleri arasındaki ilişkiyi onun gibi basit olarak tümelin tikelle ilişkisi olarak gördüğü söylenebilir. Sokrates'in etkisi altında bulunduğu bu dönemde Platon'un henüz tümeli tikelden *ayırmadığı* ve ona *ayrı ve bağımsız bir varlık* verdirmediği anlaşılmaktadır.

Asıl (Orijinal)-Kopya İlişkisi

Platon'un geçiş dönemi diyalogu olan *Menon*'da da bu bakış açısını devam ettirdiği, ancak *Phaidon*'dan ve özellikle *Şölen*'den itibaren bu bakış açısını terk ettiğini, bir yandan İdeaları duyusal varlıklardan *ayırırken* öte yandan onları artık duyusal varlıklarla hiçbir şekilde aynı özelliklere sahip olmayan şeyler olarak tanımladığını görüyoruz. İdealar bu dönemden itibaren artık Ross'un işaret ettiği gibi *idealler*, *standartlardır* (*Theory*, 24); duyusal şeyler onlara benzemeye, onları taklit etmeye çalışırlar, ancak hiçbir zaman tam olarak bunu başaramazlar. İdealar

asıllar, duyusal şeyler ise bu asılların *taslaklar*ıdır. İdealar *mükemmel* şeyler, duyusal varlıklar onların *kusurlu kopya*larıdır. İdealara göre duyusal varlıkların durumu, gerçek varlıklara göre onların yansılarının veya gölgelerinin durumunun aynıdır. Bir varlığın bir duvar üzerine düşen gölgesi bu varlığa ne kadar benzerse duyusal dünyadaki şeyler de İdealarına o kadar benzerdirler. Bir aynanın, hem de düz, pürüzsüz olan bir aynanın değil, kaba, yüzeyi dalgalı bir aynanın üstündeki imge veya yansı, aynanın önünde bulunan varlığa ne kadar benzerse duyusal dünyadaki bireysel nesneler İdealarına o kadar benzerdirler.

Platon'un bu dönemden itibaren İdealarla duyusal dünyaya ait bireysel varlıklar arasındaki ilişkileri gitgide birincilerin lehine, ikincilerin aleyhine olarak ve daha çarpıcı sözler veya benzetmelerle ifade ettiği görülür. Bu eğilimin en iyi örneklerine *Şölen* ve *Devlet*'te rastlanmaktadır. *Şölen*'de daha önce sözünü ettiğimiz güzellik İdeasının tasviri ile ilgili pasajda Platon'un güzelliğin, yani güzellik İdeasının kendisi ile duyusal dünyadaki güzellik örneklerini nasıl en canlı, en şiirsel bir tarzda karşı karşıya getirdiğini görmüştük: Duyusal dünyadaki şeylerde, güzel bedenlerdeki güzellik bugün vardır, yarın yoktur. O bugün güzeldir, yarın çirkindir; bir yerde güzeldir, başka bir yerde çirkindir. Duyusal dünyadaki güzellik artar, eksilir, parlar, söner. O insanın tenine, bedeninin rengine, daha bir sürü ıvır zıvıra bulanmıştır. Buna karşılık ideal Güzellik, kendinde Güzellik ezelidir, ebedidir, artmaz, eksilmez, basittir, mutlaktır vb.

Mağara Benzetmesi

Devlet'te yer alan ünlü mağara benzetmesinde de, aynı zıtlığa hemen hemen aynı imgeler ve aynı sözlerle rastlamaktayız. Bu benzetme felsefeyle belli bir tanışıklığı olan herkesin bildiği gibi yer altında mağaramsı bir yerin kabulü ile başlar. Bu mağaranın dibinde veya sonunda ellerinden ve ayaklarından zincire vurulmuş, dolayısıyla başlarını sağa sola veya geriye doğru oynatamayan insanlar vardır. Onların arkalarında ve yüksekçe bir yerde bir ateş yanmaktadır. Bu ateşle söz konusu insanlar arasında dik bir yol uzanmakta bu yol boyunca da kukla

oynatıcıların kuklalarını oynatmak için kullandıkları perdeye benzer alçak bir duvar uzanmaktadır. Bu duvarın arkasında ellerinde türlü türlü araçlar, insana, hayvana benzeyen taştan, tahtadan vb. yapılmış modellerle bazı insanlar geçmekte ve mağaranın girişinde bulunan ateş bunların gölgelerini duvarın üzerine yansıtmaktadır. Elleri ayakları bağlı ve sadece önlerindeki duvara bakma imkânına sahip olan mahkûmlarımız doğal olarak önlerindeki duvarda bu mağaranın girişinde hareket eden insanların sadece gölgelerini görebilmektedirler. Hayatları boyunca bu gölgeleri gördükleri için de bu gölgeleri gerçek şeyler, arkalarında geçen ve birbirleri ile konuşan bu insanların mağaranın dibindeki duvarda yansıyan seslerini de gerçek sesler olarak düşünmektedirler. İşte insan olarak bizim durumumuz budur.

Bu ünlü benzetmenin bundan sonraki kısmını ayrıntılı olarak takip etmemize gerek yoktur. Şu kadarını söyleyelim ki, bu insanlar zincirlerinden kurtulduklarında önce mağaranın girişindeki ateşi görecekler; gerçek insanlar, varlıklar zannettikleri şeylerin aslında arkadaki yolda ilerleyen insanların ve varlıkların gölgeleri olduğunu anlayacaklar, daha sonra mağaradan dışarı çıktıklarında bu sefer gerçek aydınlık kaynağını, yani Güneş'i ve bu Güneş ışığı altında mağaradakilerden daha iyi bir şekilde gördükleri gerçek fiziksel varlıkları tanıma imkânına kavuşacaklardır.

Şimdi Platon'un kendisi bu benzetmenin anahtarını bize vermektedir. O, söz konusu mağaranın görünen dünyaya ve bu mağaradaki ateşin ise görünen dünyadaki Güneş'e tekabül ettiğini söylemektedir. Mağaranın dışındaki varlıkların meydana getirdiği dünya İdealar dünyası, bu dünyayı aydınlatan Güneş de İyi İdeasıdır (514 a-519 b).

Devlet diyalogundaki bu benzetmenin yukarda Nasrettin Hoca ile ilgili anlattığımız fıkrayla benzerliği dikkati çekmiş olmalıdır. Platon'un mağarasının bu fıkradaki karşılığı karanlık bodrum, onun mağaranın dışındaki aydınlık dünyasının karşılığı ise Nasrettin Hoca'daki aydınlık sokaktır. Ancak benzerlik burada bitmelidir. Hoca'nın fıkrasında bodrumda kaybolan anahtarı sokakta bulmanın imkânı yoktur. Bu anahtarın sokakta bulunabilmesi için sokağın bodruma benze-

mesi veya bodrumun bir modeli olması ve söz konusu anahtarın da bu modelde bir karşılığının olması gerekir. Platon'un mağarası ve bu mağarada yer alan varlıklar, onlar arasındaki ilişkilerin ise mağara dışında var olan varlıklar ve onlar arasındaki ilişkilerle bir benzerliği vardır. Mağara içindeki ateş, dışındaki Güneş'e; mağara içindeki karanlık, iyi aydınlatılmamış nesneler, dışındaki parlak, iyi aydınlanmış nesnelere benzemektedir. Suyun veya aynanın yüzündeki imge, onun dışındaki cisme; bir şeyin gölgesi ise bu şeyin kendisine benzer. O halde bir nesneyi, bir şeyi bilirsek onun imgesi, yansısı, hayali, gölgesi hakkında da bilgi sahibi oluruz.

Pay Alma (Meteksis), Hazır Bulunma (Parousia) veya Taklit Etme (Mimesis)

Platon gençlik diyaloglarında olduğu tarzda duyusalla İdea arasındaki ilişkiyi tikelle tümel arasındaki ilişki gibi düşünmekten vazgeçince, yani tümeli tikelden ayırıp ona ayrı, bağımsız ve üstün bir varlık tanıyınca, duyusal dünya ile İdealar dünyası arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere doğal olarak başka modeller tasarlamaya gitmek zorunda kalmıştır. Bunların ise başlıca *pay alma* (meteksis) modeli ve *taklit* (mimesis), kopya-asıl modeli diye adlandırabileceğimiz modeller oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan birinciye göre duyusal varlıklar İdealarından *pay alırlar*. İkinciye göre ise onlar İdeaları *taklit ederler*.

Platon İdealar Kuramı'nın ilk şeklini ortaya koyduğu diyaloglarında sözünü ettiği pay almayı şöyle bir şey olarak düşündüğü anlaşılmaktadır: İdea birliği olan, kendi kendisiyle aynı kalan, değişmeyen, ezeli-ebedi bir şeydir. Buna karşılık duyusal nesneler birliği olmayan, sürekli değişen, olan ve yok olan şeylerdir. Duyusal bir nesne, bir İdeaya ne kadar katılırsa o kadar var olur ve varlık, birlik ve devamlılık kazanır. Ona ne kadar az katılırsa, ondan ne kadar az pay alırsa bu özelliklerini kaybeder.

Duyusal şeylerin İdealarından pay almalarının İdealar açısından karşılığı, onların duyusal şeylerde *hazır bulunması*dır (parousia, presence). İdeanın bir nesnede bulunması ona varlığını, devamlılığını, ger-

çekliğini kazandıracak; onu terk etmesi, ondan ayrılması ise duyusal nesneyi yokluğa, hiçliğe, gerçek olmamaya götürecektir.

Platon'un pay alma yanında kullandığı ikinci kavram *taklit* (mimesis) kavramıdır. Buna göre nasıl ki bir gölge ile bu gölgenin kaynağı olan nesne, bir imge ile bu imgenin meydana getiricisi olan cisim arasında bir benzerlik varsa, duyusal bir şey ile onun nedeni, kaynağı olan İdeası arasında da bir benzerlik vardır. Nasıl bir ressamın bir tuval üzerine çizdiği insan resminin bu insana benzemesi ölçüsünde bu resmin başarılı olduğunu, bir matematikçinin kara tahta üzerine çizdiği bir üçgenin yine ideal üçgene benzemesi ölçüsünde başarılı bir üçgen, doğru çizilmiş bir üçgen olduğunu söylüyorsak, duyusal bir şey de aslı, orijinali olan İdeayı uygun bir ölçüde yansıttığı, ona benzediği ölçüde gerçek bir duyusal olur. Şimdi bu ressamın veya matematikçinin yaptığı şey aslında bir taklittir. Çünkü bir şeyi aslına, orijnaline mümkün olduğu kadar benzetmek, onu taklit etmektir. İyi bir taklit tablo, orijinalinden ayırdedilmesi zor olan bir tablodur. İyi taklit yapan bir aktör, hareket ve sözlerinde canlandırdığı, temsil ettiği bir kişiyi en mükemmel bir biçimde taklit eden aktördür.

Ancak Platon ve İdealar Kuramı olgunlaştıkça Platon gerek bu pay alma, gerekse taklit kuramının İdealarla duyusal varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz ve güçlüklerle dolu olduğunu fark eder.

MATEMATİKSEL NESNELER NE TÜR BİR VARLIĞA SAHİPTİRLER?

İdealar Kuramı'nın üzerinde durduğumuz ilk şeklinde matematiğin konu olarak aldığı şeylerin ne tür bir varlığa sahip oldukları meselesini biraz daha açıklığa kavuşturmamız gereklidir.

Duyusalda Gerçekleşmiş Olarak Matematiksel Şeyler

Platon'u İdealar Kuramı'nı ortaya atmaya götüren nedenler arasında matematiğin uğraştığı şeylerin tam, mükemmel bir biçimde belirlenmişlikleri, değişmezlikleri, kendi kendileriyle hep aynı kalmaları gibi

özelliklerinin önemli bir payı olduğunu söylemiştik. Bir kağnının tahta tekerleği veya bir öğrencinin tahtaya çizdiği bir çemberin hiçbir zaman mükemmel bir çember olmasının mümkün olmamasına karşılık (Onlar olsa olsa bu çembere yaklaşabilirler) matematikçinin konu olarak aldığı çemberin tam olarak belirlenmiş, mükemmel bir çember olduğunu biliyoruz. Yine bir elin beş parmağından her birinin veya bir orduyu teşkil eden askerlerin her birinin bir birim olarak diğer parmaklar veya askerlerle asla aynı olmadığını (çünkü daha kısa veya uzun, daha şişman veya zayıf vb. olduğunu) bilmemize karşılık, matematikçinin uğraştığı on sayısını teşkil eden on birimin veya on tane birin diğer birimler veya birlerle her bakımdan aynı olan şeyler olduklarını da biliyoruz.

Birer İdea Olarak Matematiksel Şeyler

İçinde yaşadığımız dünyada bir çokluğun bulunduğu her yerde o çokluğa tekabül eden bir birliğin, bir İdeanın olması gerektiğini, o halde kendilerine insan adı verilen birçok insanın İdealar dünyasında kendinde İnsan dediğimiz bir karşılığı olduğu gibi, duyusal dünyada karşımıza çıkan bütün şekillerin (doğrular, yüzeyler, hacımlar, üçgenler, küreler vb.) ve sayıların (tek sayılar, çift sayılar, bir, iki, üç vb.) da İdealar dünyasında birer karşılıkları, yani İdeaları olması gerektiğini düşünmemiz akla yatkındır. Nitekim Platon'un İdealar Kuramı'nı ortaya attığı ilk andan itibaren iyilik, adalet, dindarlık, güzellik gibi ahlâkî ve estetik değerler yanında büyüklük, eşitlik, teklik, çiftlik gibi matematik nitelikler veya bağıntıların ve hiç olmazsa *Devlet* diyalogundan itibaren üçgenlik, dörtgenlik, açı gibi geometrik şekillerin İdeaları olduğunu kabul ettiğini belirtmiştik (510 d).

Matematikçinin Asıl Konusunu Oluşturan Şeyler Olarak Matematiksel Şeyler

Bununla birlikte iyilik, adalet veya dindarlık gibi ahlâkî değerler veya insan, at, ağaç gibi fiziksel, doğal türlerle üçgen, dörtgen, iki gibi matematik şekiller ve sayılar arasında önemli bir farklılık vardır. Matema-

tikçinin sözünü ettiği şekiller veya sayılar, birden fazladırlar, çokturlar. Çünkü örneğin bir aritmetikçi 2 kere 2'nin dört ettiğini veya 10 sayısında 10 tane 1'in bulunduğunu söylediğinde, aynı şekilde bir geometrici bir karenin köşegeninin bu kareyi iki dik açılı eşit üçgene böldüğünü kanıtlamaya kalkıştığında, onların duyusal dünyada yer alan duyusal 2'lerden veya duyusal dik açılı üçgenlerden söz etmedikleri açıktır. Onlar burada tam da sözünü ettiğimiz matematik 2'ler, matematik üçgenlerden konuşmaktadırlar. Öte yandan bu iki tane 2 veya iki tane dik açılı üçgenden söz ettiklerinde onlardan anlamamız gereken şeyin 2'nin İdeası veya üçgenin, dik açılı üçgenin İdeası olmadığı da açıktır. Çünkü bildiğimiz gibi İdeaların temel özellikleri *bir* olmak, *biricik* olmaktır. O halde bir İdea olarak var olması gereken 2 veya ikilik, kendinde İkiliktir. Bu ise İdealar dünyasında ancak tek bir 2 nin, tek bir üçgenin, tek bir dik açılı üçgenin olabilmesi demektir.

Özetle matematiğin ve matematikçinin ele aldığı nesnelerin çok olmalarına karşılık İdealar âleminde onlardan ancak tek birer örnek olabilir. Bu durumda matematiksel şeylerle ilgili olarak şöyle bir üçlü varlık sıralamasından söz etmenin makûl olacağı anlaşılmaktadır: ı) Duyusalda gerçekleşmiş olarak matematiksel şeyler, ıı) Matematikçinin asıl ilgi alanını teşkil eden matematiksel şeyler ve ııı) Birer İdea olarak matematiksel şeyler.

Matematiksel Şeylerin Ontolojik Statüsü

O halde varlık statüleri bakımından konuya bakarsak, matematiksel şeylerin genel duyusal şeylerin üzerinde, ancak İdeaların altında bir varlığa, bir *aracı* varlığa sahip olduklarını düşünmek uygun olacaktır. Gerçekten de Aristoteles, Platon'un matematiksel şeylerin böyle bir varlığa sahip olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir:

> "Ayrıca Platon duyusal şeyler ve İdeaların dışında matematiksel nesnelerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; İdeanın kendisinin biricik, bireysel ve tek bir gerçeklik olmasına karşılık birden fazla

sayıda olmaları bakımından İdealardan ayrılan "aracı" gerçekliklerdir" (*Metafizik*, 987 b 14-18).

Ancak matematiksel şeylerin duyusal varlıklarla İdealar arasında aracı bir varlığa sahip olmaları gerektiği yönündeki bu yorumun, Platon'un bu konu hakkındaki görüşü üzerine Aristoteles dahil olmak üzere diğer Platon yorumcularının büyük bir bölümünün yaptıkları bir yorum olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Daha açık bir şekilde söylememiz gerekirse, Platon'un matematiğin ve matematikçinin üzerinde konuştukları şeylerin yukarda sözünü ettiğimiz özellikte şeyler olduğunu düşündüğü muhakkaktır. Ancak bu şeyleri Aristoteles'in ve diğer bazı Platon yorumcularının ileri sürdükleri gibi İdealarla duyusal şeyler arasında aracı varlıklar olarak tanımladığı o kadar kesin değildir. Konuyla ilgili en fazla bilgiyi içeren *Devlet*'in daha önce de sözünü ettiğimiz *Bölünmüş Çizgi* benzetmesinde Platon bir yandan matematiksel şeylere İdealar dünyasında asıl, yüksek İdealar altında bir yer verdirmekle birlikte, bir başka açıdan onların yerinin bütün olarak akılsal alem olduğunu söylemekten çekinmemektedir. Bu arada matematikçinin görünen şekillerden söz ederken asıl düşündüğü şeylerin bu şekiller değil, onların benzedikleri başka şekiller, soyut dörtgen, soyut köşegen olduğunu, yani onların İdealarıı olduğunu belirtmekten de geri kalmamaktadır.

Konumuzla ilgili olduğu ölçüde söz konusu benzetmeyi tekrar hatırlayalım: Platon burada dünyayı görünen, duyusal dünya ve duyularla algılanmayan, görülmeyen akılsal dünya olarak ikiye ayırmaktadır. Görünen dünya (to horaton) kendi payına fiziksel şeyler ve onların gölgeleri, imgeleri olarak ikiye ayılırken akılsal dünya (to noeton) da kendi payına matematiksel akıl yürütme (dianoia) ve saf akıl, saf düşünce (noesis) dünyası olarak ikiye ayrılmaktadır. Platon'a göre matematiksel akıl yürütme dünyası hem matematiksel nesneleri içine alan, hem de matematiğin temel yöntemi olan varsayımlardan kalkarak onlardan onlarla tutarlı sonuçları çıkarmak yöntemini kullanan, bu yöntemin doğru olarak kullanılmasının mümkün olduğu dünyadır. Saf akıl, saf düşünce veya akılsal sezgi dünyası ise yine bildiğimiz gibi

varsayımlardan sonuçlara değil, kendisi hiçbir varsayım içermeyen ilkeye yükselen ve bu ilkeden hareketle tekrar geriye dönerek bu varsayımları kanıtlayan, onlara da kendi niteliği olan apaçıklık ve kesin güvenilirliği sağlayan diyalektik yöntemi kullanan, bu yönteminin doğru olarak kullanılması mümkün olan dünyadır (*Devlet* 511 a vd.).

Şimdi bu tabloyu, akılsal dünyanın bu ikili bölmesini, matematiksel nesnelerin özellikleri hakkında daha önce söylediğimiz şeyleri ve bu bölmede matematiğin nesnelerinin nisbeten aşağı yerini görünce, Platon'un matematiksel şeyleri İdealarla duyusal şeyler arasında aracı varlıklar olarak gördüğü yönündeki Aristoteles'in iddiasına hak vermemiz gerektiği sonucuna ulaşmaktayız. Ancak Platon'un dünyayı duyusal ve akılsal diye ikiye ayırması, matematiksel şeylerin akılsal dünyaya ait olduğunu vurgulaması ve daha da önemlisi matematiksel şeylerin üzerinde onların da birer İdeası olduklarını açık olarak belirtmemesi gibi hususları göz önüne aldığımızda, bu kez de matematiksel şeylerin de İdealar olması gerektiği sonucuna varmamız gerekmektedir.

İşte bu belirsiz veya kararsız durumdur ki, ta İlkçağ'dan bu yana başta Aristoteles olmak üzere felsefe tarihçilerini, Platon şerhçileri ve araştırmacılarını matematiksel şeylerin doğası, metafizik statüleri ve İdealar dünyasındaki yerleri üzerinde işaret ettiğimiz karşıt yorumlara sürüklemiştir. Bu konuda metinlere en uygun görünen çözüm, herhalde matematiksel şeylerin duyusal şeylerle İdealar arasında aracı varlıklar olduğunu açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da "Platon'da deyim yerinde ise bu öğretinin su yüzüne çıkmak için çabaladığı" veya Platon'un onu açık bir şekilde "formüle etmiş olmasa da formüle etmek üzere olduğunu" (Ross, *Theory*, 62) kabul etmek olacaktır.

İDEALAR KURAMI'NIN İLK ŞEKLİNE YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

İdealar Kuramı'nın özelliklerini sergilemeye çalıştığımız bu ilk şeklinin veya versiyonunun Platon'un düşüncesi olgunlaştıkça veya bu kurama diğer felsefi okul mensuplarından eleştiriler yöneltildikçe, ona bazı noktalarda tatmin edici görünmediği, bu kuram içinde gizlenen bazı

güçlüklerin farkına vardığı anlaşılmaktadır. Platon bu eleştiri ve itirazları ilk defa Sokrates'in içinde baş rolü oynamaktan çıkacağı *Parmenides* diyalogunda ortaya koymaktadır.

Bu itirazları esas olarak iki noktada özetlemek mümkündür: Bunlar kuramın ilk şeklinde İdealarla duyusal dünya arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunlarla İdeaların kendi aralarındaki ilişkileri konusunda Platoncu modelin doğurmuş olduğu sorun ve güçlüklere ilişkin itirazlardır.

Parmenides diyalogunda Platon duyusal dünya ile İdealar arasındaki ilişkilerin ne tür bir ilişki olduğu üzerine bizzat kendisinin ve bu arada muhtemelen diğer bazılarının ileri sürdükleri eleştirileri ortaya koymakta, ancak bu eleştirileri ortadan kaldıracak çözümleri açık bir şekilde göstermemektedir. Bu diyalogda Platon'un sözcüsü durumunda olan Sokrates'e İdealar Kuramı'nın ilk şekli ile ilgili olarak Parmenides'in yönelttiği eleştirilerin sonucunda ortaya çıkan genel tablo, bu eleştirilerin haklı olduğu, ancak onların "Platon'un İdealar Kuramı'nın genel olarak değerini ortadan kaldırmadığı", sadece bu kuramda bu sorunları ortadan kaldırmak üzere birtakım düzeltmeler yapılmasının gerekli olduğunun ortaya çıktığı yönündedir. Bu diyalogun hemen arkasından gelen diğer iki önemli diyalogda, yani *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda ise Platon, kuramın ilk şeklinde İdealarla İdealar arasındaki ilişkiler hakkında getirdiği çözümün de yetersizliğin farkında olarak İdealar Kuramı'nı bu yönde geliştirecektir.

Önce *Parmenides* diyalogunda ortaya konduğu biçimde İdealarla duyusal dünya arasındaki ilişkiler konusunda Platoncu modele yöneltilen itiraz ve eleştirileri görelim. Bunların da esas olarak bu konu ile ilgili Platon'un önerdiğini bildiğimiz duyusal şeylerin İdealardan pay aldıkları veya onları taklit ettikleri şeklindeki açıklamasını hedef aldıkları anlaşılmaktadır.

Bayağı, Çirkin veya Kötü Şeylerin İdeası Var mıdır?

Parmenides'in İdealar Kuramı'na yönelttiği ilk eleştiri, daha önce de değindiğimiz gibi, duyusal dünyada var olan her şeyin İdealar dünya-

sında bir karşılığı olup olmadığına ilişkindir. Başka deyişle kendinde Adalet, kendinde İyi, kendinde Güzel ve benzerleri gibi acaba kendinde İnsan, kendinde Ateş, kendinde Su gibi İdealar da var mıdır? Şimdi ortak bir adı olan her şeyin, her çokluğun ona karşılık olan bir İdeası olduğuna göre bu tür doğal türlerin veya unsurların da İdealarının olması gerekir. Ancak Sokrates'in bu konuda mütereddit olduğunu görüyoruz. Bunun üzerine Parmenides aynı yönde, ancak daha tehlikeli sonuçları olacak bir başka soru sorar: Peki İdeası olması insana gülünç gelecek şeylerin, söz gelişi kılın, çamurun, pisliğin İdeası var mıdır? Çünkü İdealar Kuramı'nın mantığı, çokluğun birliğine dayanan akıl yürütmenin sonucu, onların da birer İdeası olmasını gerektirmektedir. Ancak onların kabulü de Sokrates'i "dibi olmayan bir saçmalıklar uçurumu'na düşürmek ve onun içinde kaybolmasına yol açmak tehlikesini göstermektedir (130 b-d). Çünkü İdeaların doğaları itibariyle güzel, tanrısal şeyler olduklarını biliyoruz. Kılın, kirin, pisliğin İdeası olduğunu kabul etmek ise İdeaların bu özellikleri ile hiç ama hiç uyuşmamaktadır.

Duyusal Şey, İdeanın Bütününden mi, Bir Parçasından mı Pay Alır?
Parmenides, bundan sonra İdealarla duyusal şeyler arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğuna dair itirazlarını sıralar. Sokrates duyusal dünyadaki şeylerin İdealarından pay aldıklarını, böylece güzel şeylerin güzellik İdeasından pay aldıkları için güzel, büyük şeylerin büyüklük İdeasından pay aldıkları için büyük vb. olduklarını söylemektedir. Peki bu pay alanlar İdeanın bütününden mi, yoksa bir parçasından mı pay almaktadırlar? Eğer bir İdea kendisinden pay alan tikellerde *bütünüyle* bulunursa, kendi kendisinde bulunamaz. Eğer o bu tikellerde bütünüyle değil de parçalarıyla bulunursa, o zaman da İdeanın bir değil, çok olması, yani parçalanabilmesi gerekir. Bunun ise İdeanın tanımına aykırı olduğu açıktır (131 a-c). Çünkü İdea çok değil, bir ve basittir, ayrıca onun parçalanması veya bölünmesi doğasına aykırıdır. Böylece saçmaya indirgeme (reduction per absurdum) yoluyla pay alma varsayımının yanlış olduğu ortaya çıkar.

Sonra bu varsayımda başka bazı saçma sonuçlar da ortaya çıkacaktır. Eğer bir İdea tikel şeylerde bütünüyle değil de, parçalarıyla bulunursa o zaman büyük bir şeyin büyüklüğün kendisiyle değil de bir parçası olan şeyle, yani büyüklüğün kendisinden küçük olan bir şeyle büyük, eşit bir şeyin eşitliğin kendisi ile değil de onun bir parçası olan şeyle, yani eşitlik olmayan bir şeyle eşit olduğunu kabul etmek saçmalığına düşmez miyiz? (131 c-d).

Çünkü kuramın mantığına göre büyük şeyleri büyük yapan büyüklüğün, eşit şeyleri eşit kılan şey eşitliğin kendisidir. Bu varsayımda ise büyüklüğün veya eşitliğin kendileri duyusal şeylerdeki büyüklüğün veya eşitliğin açıklayıcı ilkesi veya nedeni olmaktan çıkmaktadırlar. Oysa onların varlığını kabul etmenin nedeni onların büyüklüğün veya eşitliğinin ilkeleri ve nedenleri olmaları değil miydi?

Bu varsayımın saçmalığını özellikle küçük şeylerle küçüklük İdeası arasındaki ilişkiyi göz önüne aldığımızda daha açık bir şekilde görmekteyiz. Küçük şeyler ne ile küçüktür? Kendinde Küçükten pay almalarıyla. Şimdi eğer kendinde Küçük, küçük şeylerde bütünüyle değil de parçalarıyla bulunursa veya küçük şeyler kendinde Küçüğün parçalarından pay aldıkları için küçük şeyler olurlarsa, kendinde Küçüğün duyusal şeyler içinde bulunan parçalarından büyük olması gerekir. Bu durumda küçük şeylerin küçüklüğünün nedeni veya ilkesi olarak kabul ettiğimiz şeyin, yani kendinde Küçüğün bir küçüklük ilkesi değil de büyüklük ilkesi olduğu sonucu ortaya çıkmaz mı?

Sonra küçük bir şeyin başlangıçta sahip olmadığı bir şeyi, bir küçüklüğü kazandığında ortaya çıkan şey, başlangıçtaki şeyden nasıl daha küçük olabilir? Bir şeye eklenen şeyin, o şeyi ilk haline göre daha küçük değil de daha büyük kılması gerekmez mi? (131 d-e).

Bütün bu eleştirilerin dayanağı dikkatli bir şekilde bakılırsa görülebileceği gibi duyusal dünyanın dışında ve üstünde ondan "ayrı" olan bir İdealar dünyasının kabul edilmesi, bu İdeaların kendilerinin, örneğin büyüklük İdeasının tikel büyüklükler yanında bir başka büyük şey, tikel büyük şeylerden daha büyük bir şey gibi düşünülmesidir. İdea burada böyle bir şey gibi düşünüldüğü içindir ki duyusal tikel şe-

yin onun bütününden mi yoksa bir parçasından mı pay aldığı sorusu anlamlı olmakta ve yukarda sözü edilen güçlüğü doğurmaktadır. Yapılması gereken, İdeayı bir başka şey olarak düşünmemek, onu bütün ve parça ayrımının kendisi için geçerli olmadığı bir *nitelik* veya *yüklem* olarak almaktır (Ross, *Theory*, 86).

Üçüncü Adam İtirazı

Parmenides bundan sonra Sokrates'e ilerde Aristoteles'in İdealar Kuramı'na yönelteceği eleştirilerden birine, *Üçüncü Adam İtirazı*'na (*Metafizik*, 990 b 18; *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* 178 b 37 vb.) benzeyen bir eleştiri getirir: Platon'un İdealar öğretisinin temelinde bulunan varsayım şeylerin ortak bir yükleme sahip olmaları değil midir? Kuramda bu yüklemlerin veya doğaların işaret ettiği tek bir gerçeklik olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bir yanda şeylerin, öbür yanda bu şeylerin kendisinden pay aldıkları söz konusu ortak yüklemin varlığını kabul ettiğimizde bu şeylerle söz konusu yüklemin kendisi yeniden birçokluk meydana getirmekte değil midirler? (132 a-b). Aristoteles'in verdiği insan örneğini alırsak "Eğer birçok şeyde ortak olan her öğe bağımsız töz mevkiine yükseltilirse, duyusal insanla kendinde İnsan'da ortak olan şey de kendi payına üçüncü bir insanı; bu üçüncü insan, kendinde İnsan ve duyusal insanda ortak olan şey ise dördüncü bir insanı doğuracak ve böylece sonsuza gidilecek değil midir?"

İdealar Sadece Zihinlerimizde Bulunan Şeyler Değildirler

Bu noktada Sokrates İdeanın birliğinin yarattığı bu güçlükten kaçmak için bir yol teklif eder. Acaba İdeanın bir şey değil de gerçekte bir "düşünce olduğu ve bundan dolayı şeylerde değil de "zihinlerimizde" olduğu söylenemez mi? Ancak bunun Platonculuğun ruhuna tamamen aykırı olması bir yana Parmenides'in buna karşı haklı olarak ortaya atabileceği şu itiraz vardır: Bir düşünce, neyin düşüncesidir? Herhalde var olmayan bir şeyin, bir hiçliğin düşüncesi değildir (Parmenides'in var olmayanın düşünülemeyeceği ve ifade edilemeyeceği yönündeki temel görüşünü hatırlayalım). O halde bir şeyi düşünmek mutlaka var

olan, gerçek olan bir şeyi düşünmektir. Böylece bu varsayımda da karşımıza yine bu düşüncelerin konusu olan nesnel varlık çıkmak zorundadır. Bu nesnel varlık, yani İdea ise biraz önce söylediğimiz eleştirilere muhataptır (132 b-c).

İdealar Duyusal Şeylerin Asıl Örnekleri (Paradigmalar) de Olamazlar

Platon'un duyusal şeylerin, tikellerin İdealarla ilişkisini onların İdealardan pay alma, İdeaların ise onlarda bulunma, hazır olma (presence) ilişkisi olarak tasarlamasından doğan güçlükler bunlardır. Bunu gören Sokrates, bu ilişkinin *pay alma* değil de duyusalların İdeaları *taklit etmesi*, onlara *benzemesi* ilişkisi olarak değiştirmek ister. Buna göre ideaların kendileri ilk örnekler, paradigmalardır. Duyusal şeylerin varlığa gelmelerinin onlardan pay almaları sonucu olduğu sözünden kastettiği, aynı adı taşıyan diğer şeylerin İdealarına benzer oldukları, onlara benzedikleridir. Başka ve daha açık bir ifadeyle duyusal şeyler, İdeaların "kopyaları"dırlar. Bu, görüldüğü gibi, İdeaların birliklerini korumak için ortaya atılmış bir çözümdür. Çünkü orijinalin birliğine bir zarar vermeksizin bir resmin sayısız kopyası olabilir. Ne var ki, Parmenides buna da karşı çıkar. Çünkü ona göre benzerlik karşılıklı bir ilişkidir. Böylece kopyanın orijinale benzediği ölçüde orijinal de kopyaya benzer. O zaman ortaya gene bu ikisinin benzerliğini veren üçüncü bir İdea ihtiyacı ve böylece yukarda sözünü ettiğimiz sonsuza gidiş olayı çıkar (132 d-133 a).

İdeaların Bilgisinin Bu Dünyadaki Duyusalların Bilgisine Bir Katkısı Yoktur

Duyusallar ve İdealar dünyası diye iki ayrı dünya kabul edip, bunları bu kadar keskin çizgilerle birbirinden ayırdığımızda, bildiğimiz şeyin gerçekte ne olacağı veya neyin bilgisi olacağı konusunda ortaya çıkan güçlük, en zor güçlüktür. Çünkü bizim içinde yaşadığımız dünya, İdealar dünyası değil, duyusal tikel şeyler dünyasıdır. Bu dünyada biz bireysel insanlar olarak bulunuyoruz ve aramızdaki ilişkiler de bireysel

ilişkilerdir. Yani İdealar dünyasında örneğin Efendi ile Köle arasındaki ilişkilerin karşılığı, içinde yaşadığımız dünyada bir efendi ile onun kölesi arasındaki bireysel ilişkidir. Bizim bilmemiz mümkün olan, bilmemiz gereken, bilmek ihtiyacında olduğumuz bu bilgidir. Başka deyişle ideal Efendi ile ideal Köle veya Efendi İdeası ile Köle İdeası arasındaki ilişkiyi bilmemiz bizim için ne mümkündür, ne de onun bize bir faydası vardır. Bu demektir ki, bizim bu dünyada sahip olduğumuz bilgi, kısmi ve eksik bir bilgidir. O halde biz gerçek varlığı değil, ancak göreli olan varlığı, tam bir bilgi ile değil, ancak kısmi bir bilgi ile bilebiliriz.

Bilgi İdeaların Bilgisi ise Tanrı Duyusal Dünyayı Bilemez

Bundan daha ilginç ve tehlikeli bazı sonuçlar da çıkmaktadır. Bu, gerçek bilgiye ancak Tanrı'nın sahip olabileceği, ama bu arada onun, yani Tanrı'nın da bizim içinde yaşadığımız eksik, kusurlu ve bireysel varlıklar dünyası hakkında bilgi sahibi olamayacağını gösterir (133 b-134 e). (Bu tehlikeli sonucun ilerde İslâm filozoflarının başına ne büyük dertler açacağını göreceğiz. Çünkü Farabi ve İbni Sina gibi bilgi konusunda Platon'u ve daha sonra aynı yönde düşünen Aristoteles'i izleyen İslâm filozofları Tanrı'nın ancak tümelleri bilebileceğini, duyusal dünyada gerçekleşen bireysel, tikel şeyleri ise ancak *tümel görünüşleri altında* bilebileceğini, örneğin bu dünyada belli bir zamanda ortaya çıkan tikel bir ay tutulmasını değil de genel olarak ay tutulmasını bilebileceğini ileri sürecekler, Gazali ise onların bu görüşlerini küfür olarak nitelendirecektir).

Parmenides'in ilk bölümünde İdealar Kuramı'nın ilk şeklinde ortaya konduğu biçimde İdeaların varlığına ve onlarla duyusal şeyler arasındaki ilişki üzerine teklif edilen pay alma ve taklit veya benzeme modeline Platon'un kendisi tarafından yöneltilen eleştiriler bunlardır. Ancak yukarda da işaret ettiğimiz gibi bu eleştiriler İdealar Kuramı'nın tümüyle değersiz olduğu ve bir kenara bırakılması gerektiği anlamına gelmemektedir. Çünkü yine daha önce işaret ettiğimiz gibi bu eleştirileri yaptıktan sonra bizzat Parmenides'in kendisi bu eleştirilere bakarak İdealar Kuramı'nı bütünüyle reddetmeye kalkmanın her tür-

lü düşünme ve konuşma imkânını ortadan kaldırmak anlamına geleceğini söylemektedir (135 b-c) Sokrates'in veya onun sözcülüğünü yaptığı Platon'un yapması gereken şey, nelerin İdeaları olup nelerin olamayacağını, duyularla İdealar dünyası arasında bu kadar keskin bir ayrım yapmanın doğru olup olmadığını, nihayet duyusal şeylerin İdealarla ilişkisini bir başka şekilde düşünmenin daha uygun olup olmadığını düşünmesi olacaktır.

İDEALAR KURAMI'NIN İYİLEŞTİRİLMESİ VEYA KURAMIN İKİNCİ ŞEKLİ

Parmenides diyalogunun esas konusu duyusal dünya ile İdealar arasındaki ilişkilerin nasıl tasarlanması gerektiği ise *Sofist* diyalogunun esas konusu da İdealarla İdealar arasındaki ilişkilerin nasıl tasarlanması gerektiğidir. *Parmenides* diyalogunun baş konuşmacısı, baş aktörü nasıl ki Parmenides'in kendisi ise *Sofist* diyalogunun baş kahramanı da yine Parmenidesçi bir filozof, ancak bu kez tarihi, gerçek bir şahsiyet olmadığını anladığımız, aydın fikirlere sahip "Elealı bir Yabancı"dır. Öte yandan bu diyalogda Sokrates'in rolü daha da azalmıştır. O, diyalogun başında sadece şöyle bir görünür ve çekilir. Diyalog bundan sonra Elealı Yabancı ile Theaitetos arasında cereyan eder.

İdealar Dünyası İçine Hayat, Hareket ve Ruhu Sokmak Gerekmektedir

Platon, İdealar Kuramı'nın ilk şeklinde gereğinden fazla Parmenides'in ve onun Varlık veya Var olan kavramının etkisi altındadır. Parmenides'in Varlık'ına veya Var olanına tekabül eden İdealar, Bir olmamaları dışında, bildiğimiz gibi, tamamen Parmenidesçi bir zihniyet içinde tasarlanmış ve tanımlanmışlardır. Onlar ezeli, ebedi, zaman-dışı, hareketsiz, değişmez, hep kendi kendileriyle aynı kalan şeylerdir. Elealı Yabancı'nın sözleriyle İdealar dünyasının meydana getirdiği bütünün içinde "ne değişme, ne hayat, ne de ruh vardır. O, muhteşem yalnızlığı içinde öylece değişmeksizin durmaktadır" (248.e-249 a). Buna karşılık İdealar âleminin açıklamak iddiasında olduğu duyusal dünya ha-

yat, hareket, değişme ve ruhla dolup taşmaktadır. O halde "İdealar âleminin içine bir şekilde bunları, yani hayat, hareket ve ruhu sokmak gerekmektedir".

Önermenin İmkânını Oluşturmak Gerekmektedir

Bilim, önermelerden meydana gelir ve önerme bir şey hakkında bir şeyin, daha teknik bir ifadeyle bir özne hakkında bir yüklemin tasdik edilmesidir. O halde bir önerme, özne ile yüklem arasında bir ilişkinin kurulmasını gerektirir. Bir önermenin öznesi özel bir isim veya bunun yerini tuttuğu bireysel bir gerçeklik olabilir (*Ahmet* insandır, *Theaitetos* uyuyandır, *dünya* yuvarlaktır gibi). Ancak onun yükleminin mutlaka bir tümel olması gereklidir (Yukardaki önermelerin yüklemlerine bakın). Öte yandan öznenin kendisi de aslında büyük çoğunlukla yine bir tümeldir (İnsan ölümlüdür, üçgen üç kenar tarafından çevrelenen geometrik bir şekildir vb). O halde bir önerme, özellikle bilimsel önermeler çok büyük ölçüde tümellerle tümeller, yani İdealarla İdealar arasında kurulan bir ilişkiyi ifade ederler. Oysa Parmenides'in varlığının veya Bir olan'ının modeline dayanarak tasarlanan Platoncu İdealar birbirleriyle herhangi bir ilişki içine girmeyi reddeden bir yapıdadırlar. Çünkü örneğin insanın ölümlü olması demek ölümlülük İdeasının veya onun yerini tuttuğu doğanın, özün bir şekilde insan İdeası veya onun temsil ettiği doğa, öz içinde bulunması, başka deyişle insan İdeasının bir şekilde ölümlülük İdeasından pay alması demektir. Bu ise Platon'un ilk tasarladığı biçimde İdealarla ilgili olarak talep ettiği şeye, onların bir ve basit olma temel özelliklerine aykırıdır. Platon'un İdealar Kuramı'nın ilk şeklinde duyusal dünyadaki tikeller, İdealarından bir şekilde pay alabilirlerdi –ki bunun da problemli olduğunu gördük–, ancak İdeaların birbirlerinden pay almaları mümkün değildi.

Parmenides'in kendisi de aynı fikirde olduğu, daha doğrusu bu görüşün kaynağı Parmenides olduğu için onun Varlık ile ilgili olarak özdeşlik veya çelişmezlik önermelerinden başka bir tür önermenin imkânını reddettiğini biliyoruz. Parmenides sadece Varlık'ın var olduğu veya Var olmayan'ın var olmadığı şeklindeki özdeşlik önermelerinden

veya totolojik önermelerden başka tür önermeleri dile getirmeye izin vermemekteydi.. Bu hususta Parmenides'in izinden giden Antisthenes'in de bir özneyi ancak kendisi hakkında tasdik etmekten ibaret olan özdeşlik önermelerinden başka önermelere izin vermediğini daha önce görmüştük. Bu durumu Platon'un kendisi de görmekte ve *Sofist*'te isim vermemekle birlikte Antisthenes ve okulunu sadece iyinin iyi, insanın insan olduğu türünden önermelere izin verip "İnsan iyidir" şeklinde önermeleri reddettikleri için şiddetle eleştirmektedir (251 b-c). Ancak onun ilk tasarladığı biçimde İdealar Kuramı'nın da İdealarla ilgili olarak aynı sorun veya güçlükle karşı karşıya olduğu açıktır.

İdealarla Duyusal Şeyler ve İdealarla İdealar Arasında İlişkiler Kurmak Gerekmektedir

O halde Platon'un birbirinden o kadar kesin hatlarla ayırdığı duyusallar dünyası ile İdealar dünyası arasında daha tatmin edici ilişkiler kurması; oluş, hareket, değişme, çokluk, kısaca yokluk dünyası dediği dünyaya bir yandan İdealar Kuramı vasıtasıyla varlık, değişmezlik, kalıcılık ve birlik kazandırmak isterken -ki İdealar Kuramı'nın esas görevi budur- diğer yandan İdealar dünyasına da bunun karşılığı olabilecek bir şekilde hareketi, değişmeyi, çokluğu, hattâ birazdan göreceğimiz üzere bir anlamda var olmayanı, yokluğu sokması gerekmektedir.

Sofist diyalogunun hareket noktası Sofistin tanımlanması vesilesiyle ortaya çıkan "yanlış"ın ne olduğu, dolayısıyla var olmayanın, yokluğun bir şekilde var olmasının mümkün olup olmadığı problemidir. Sofist kimdir? Sofist, bir hokkabaz, göz boyayıcı, bir sihirbaz, bir hayal yaratıcısıdır. Nasıl kötü bir ressam, gerçek bir evin ona uymayan kötü, uydurma bir resmini veya hayalini yapıp onu sanki o evin kendisi imiş gibi göstermek isterse, Sofist de kelimeler kullanmak suretiyle aslında haklarında hiçbir bilgi sahibi olmadığı her şey hakkında sanki bilgi sahibi imiş gibi davranır ve bu şeylerin gerçek bilgileri yerine onların sahtelerini verir. O halde şeylerin *sahte, uydurma görüntüleri, çarpık imgeleri*, bunları ifade eden *yanlış sözler* ve nihayet onlara ilişkin *yanlış kanılar* vardır. Bu ise bizi gerçek olmayan bir şeyin, dolayı-

sıyla var olmayan bir şeyin, yokluğun olması gerektiği sonucuna götürür. Çünkü "yanlış", var olmayanı varmış gibi göstermekten başka bir şey değildir.

Yanlış Nedir ve Nasıl Mümkündür?

Ne var ki, bu durumda bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamak gerekmektedir. Çünkü Elealı Yabancı'nın işaret gibi Parmenides ünlü şiirinde "yokluğun dile getirilemeyeceği, sözle ifade edilemeyeceği"ni söylemiştir. Eğer yokluk ağıza alınamaz, söylenemez, çünkü düşünülemez bir şey ise o zaman "yanlış" mümkün değildir. Çünkü "yanlış"ın konusu olan şey, yokluk veya var olmayandır. Bu durumda biri kalkıp Sofiste yanlış yaptığını veya yanlış bir şey söylediğini, çünkü var olmayan bir şeyi var gibi gösterdiğini söylerse Sofistin buna cevabı "Hani yokluk dile getirilemezdi, hani yokluk ifade edilemezdi?" olacaktır. Bundan dolayı Parmenides'in o ünlü sözünü tartışmak ve var olmayanın bir bakıma var olduğunu, var olanın ise bir bakıma var olmadığını göstermek gerekmektedir (231-242).

Bunu ortaya koymak için Platon (veya Elealı Yabancı) önce kısa bir felsefe tarihi yapmak ve o zamana kadar gelen filozofların varlık hakkında neler söylediklerini araştırmak ihtiyacını duyar. Ona göre daha önce gelen filozofların tümü masallar anlatmaktadırlar. Bazıları varlığın üç şey (Pherikides?), bir başkası iki şey (Arkelaos?), yani sıcak ve soğuk veya kuru ve yaş olduğunu söylemektedir. Elea okulu ve Ksenophanes onun bir olduğunu, Herakleitos ve Empedokles ise hem bir hem çok olduğunu söylemişlerdir (242 c-243 b).

Platon varlığın iki, üç veya tek olduğunu ileri süren filozoflara birtakım eleştiriler yöneltir. Varlığın iki olduğunu söyleyenler hem onların her birinin, hem bütünün var olduğunu söylemektedirler. Ancak bütünün varlığı geri kalan iki şeyin varlığından başka bir ilke midir? O zaman ortada iki değil üç varlık olması gerekir. Varlığın bir olduğunu söyleyenler (yani Parmenides ve okulu) onun aynı zamanda Bütün olduğunu söylemektedirler. Şimdi eğer o Bütün'se parçaları vardır. Parçaları olan bir şey ise nasıl bir olabilir? Eğer Bütün olmak Bir olan'ın

sıfatı veya özelliği ise o zaman da ortada bir değil iki şey vardır vb. (243 d-245 d).

Varlığın bir mi, iki mi, yoksa çok mu olduğu konusunda ortaya çıkan güçlükler ve benzerleri, onun maddi olup olmadığı konusundaki görüşlerde de kendini göstermektedir. Bu konudaki görüşler ise ikiye ayrılmaktadır: Varlığın maddi olduğunu söyleyenler ve onun maddi olmadığını kabul edenler. Birinciler yalnız "gördükleri ve dokundukları şeylerin var olduğu"nu söyleyenler veya varlığı maddeye veya cisme indirgeyenlerdir. Platon önce "Toprağın Oğulları" diye adlandırdığı bu maddecileri inceler ve onlara ruh gibi bir şeyin var olup olmadığını sorar. Acaba onlar bazı ruhların iyi, adil, bilge, bazılarının kötü, cahil olduğunu red mi edeceklerdir? Eğer bu tür şeylerin var olduğunu kabul ederlerse, onlar iyilik, adalet, bilgelik gibi şeylerin var olan, ancak gözle görülmeyen, elle dokunulamayan şeyler olduğunu kabul etmiş olmayacaklar mıdır? Ruhun bir cisim olduğunu iddia edenler bile herhalde bilgeliğin bir cisim olduğunu söyleyemezler. Böylece maddeciler bir cisim olmayan, ancak var olan herhangi bir şeyi kabul ettiklerinde görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklardır (246 a-247 d). Daha basit olarak onlardan "ne kadar küçük olursa olsun doğası gereği başka bir şey üzerine etkide bulunmak veya başka bir şeyin etkisine uğramak gücünde olan bir şeyi" kabul etmelerini isteyelim. Bu kuvvet kavramını kullanan materyalist, materyalizminden vazgeçmek zorunda kalacaktır (247 e-248 a).

Varlık Kuvvettir; O Halde Hayat ve Harekettir

Toprağın Oğulları'ndan "İdeaların Dostları"na geçelim. Onlar oluş ve varlığı birbirinden kesin hatlarla ayırmaktadırlar. Onlara göre duyularımızla oluş, zihnimizle ise gerçek ve değişmez varlıkla temas halinde bulunmaktayız. Peki gerçek ve değişmez varlıkla temas halinde bulunmaktan kastettikleri nedir? Bir etkide bulunmak veya bir etkiye uğramak mı? Ancak onlar bunların varlık dünyasına değil, oluş dünyasına ait olduğunu söylemektedirler. Peki varlığın zihin tarafından bilinmesi demek, onun zihnin etkisine uğraması demek değil midir? Burada zih-

nin de onun üzerinde etkide bulunduğunu kabul etmek gerekmez mi? Eğer bilinme olayında varlık bir etkiye uğramakta ise bu onun bir hareket içinde olması demek değil midir? O halde gerçek varlığın, gerçekten var olanın düşünmediği, yaşamadığı veya düşündüğü, ancak yaşamadığını kabul edemeyiz. Eğer o düşünce ve hayata sahipse, ruha da sahiptir. Eğer onun ruhu varsa hareketsiz olamaz. Eğer zihin gerçek ise, gerçekten var ise, bir şekilde hareket halinde olmalıdır. Bu ise biraz önce üzerinde durduğumuz şeyi, yani varlığa bir şekilde hareket, değişme ve hayat ithal etme imkânını içermektedir. Öte yandan bu tanım açıkça varlığı tümüyle cansız, hareketsiz bir şekilde tasarlayan filozofların, yani başta Parmenides olmak üzere bizzat Platon'un kendisinin yanlış bir yolda olduklarını göstermektedir (248 b-249 c).

Elealı Yabancı tartışmanın bu noktasında varılan sonucu şu önemli tesbitle ortaya koyar:

> "O halde gerek Bir olan'ı, gerekse İdeaların çokluğunu savunanların Bütün'ün hareketsiz olduğu hakkında ileri sürdükleri görüşü reddetmek, filozofun üstüne düşen mutlak bir görevdir" (250 b).

Konu böylece varlığın ne olduğundan, yani maddi olup olmadığından, onun hareketli mi yoksa hareketsiz mi olduğu meselesine dönünce bu kez Platon (veya Elealı Yabancı) varlıkla hareket arasındaki ilişkiler konusundaki ileri sürülen görüşleri yeni bir bölme içinde sınıflandırma yoluna gider. Bu konudaki görüşlerin mantıksal olarak üç grupta toplanabileceği açıktır: ı) Varlığın mutlak olarak veya bütünü itibariyle hareketsiz olduğunu savunanlar, ıı) Varlığın mutlak olarak veya bütünü itibariyle hareketli olduğunu savunanlar ve ııı) Nihayet varlığın kısmen hareketli ve kısmen hareketsiz olduğunu savunanlar.

Bunlardan birincinin Parmenides'e ve eski Platon'a işaret ettiği açıktır. İkinci ile kastedilen ise hiç şüphesiz Herakleitos ve yandaşlarıdır. Üçüncü görüş ise "yeni" Platon'un savunacağı görüş olacaktır. Platon'un buradaki sözleriyle o halde "Filozof, iki şeyi birden isteyen çocukları taklit etmeli, varlıkla Bütün'ün aynı zamanda hem hareketli hem hareketsiz olduğunu kabul etmelidir" (249 d).

Varlığın bütünüyle hareketsiz olduğunu söyleyen Parmenides, onun aynı zamanda maddi bir şey olduğunu söylemektedir. Eğer Varlık veya Bir olan, onun dediği gibi "her yandan iyice yuvarlak bir kürenin kütlesine benzeyen, hiçbir yanı daha büyük veya daha küçük olmadığından merkezden her yöne doğru aynı derecede kuvvetli bir Bütün ise" böyle bir şeyin ortası ve sonu olduğundan bölümleri olması, yani bölünebilmesi, bu durumda ise parçalardan meydana geleceğinden ötürü Bir olmaması gerekir. Ayrıca Parmenides Varlık'ın aynı zamanda Bir olduğunu söylemektedir. Eğer o Bir ile aynı şey ise bir ve aynı olan tek bir şey için iki ayrı ad kullanmanın manası nedir? Eğer Varlık Bir'den farklı bir şey ise o zaman da ortada bir değil iki şey vardır. Platon'un Parmenides'in varlık anlayışına yönelteceği iki eleştiri budur (244 e-245 e).

Herakleitos'a gelince onun hakkında fazla şey söylemeye gerek yoktur, çünkü o her şeyin hareket içinde olduğunu söylediği için aklın kendisini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda her şey her şey olmakta ve hiçbir şey hakkında hiçbir şey söylenememektedir.

Demek ki ne Parmenides'in (ve eski Platon'un) savundukları gibi hiçbir şeyin hiçbir şeye yüklenemeyeceğini, ne Herakleitos gibi her şeyin her şeye yüklenebileceğini kabul etmemek, bazı şeylerin bazı şeylere yüklenebileceğini, bazılarının ise yüklenemeyeceğini savunmak gerekmektedir. Bu noktadan itibaren Platon ünlü *en yüksek cinsler* (megista gene, universalia universalissima) öğretisini sergilemeye geçer.

En Yüksek Cinsler Öğretisi

Bu cinslerin başında *varlık* gelmektedir. Varlık başka her şeye yüklenebilen en genel yüklem, en yüksek cinstir. Çünkü her şey *var*dır veya her şeyin var olduğunu söylemek doğrudur. İdealar Kuramı'nın terminolojisiyle söylersek Platon'a göre var olan her şey, bütün İdealar, bir en yüksek *varlık* İdeasından pay alırlar. Acaba varlık İdeasından başka bu tür İdealar da var mıdır? Platon *sükûnet* ve *hareket* İdealarının da böyle bir özelliğe sahip olduklarını düşünmektedir. Her şey var olduğu gibi yine her şey en genel olarak ya hareket içindedir, ya da sükûnette-

dir. Evet, hareket sükûnet değildir, sükûnet de hareket değildir. Ancak onların her ikisi de varlıktan, varlık İdeasından pay almaktadırlar. Varlığın kendisi varlık olarak ne harekettir, ne de sükûnet. Ancak gerek hareket, gerek sükûnet *vardır*.

Acaba bulduğumuz bu üç en yüksek cinse aynı genellikte olan başka cinsleri veya İdeaları ekleyebilir miyiz? Bunun için bizi bütün bu tartışmaya götüren zorluğu, yani "yanlış"ın ve onun konusu olan var olmayanın nasıl mümkün olabileceği problemini hatırlayalım: Sofist yanlış bir şey söyleyen, yani var olmayan bir şeyi var olan gibi gösteren biri idi. Öte yandan Parmenides var olmayanın var olmadığını ve üzerinde konuşulamayacağını söylemişti. Şimdi yanlış bir önermenin ne demek olduğuna yakından bakalım. "Ateş soğuktur " önermesi yanlıştır. Neden? Bu önermede söz konusu olan ateş ve soğukluğun kendisi var olmayan şeyler midir? Hayır! Biz ateşin de var olduğunu, soğukluğun da var olduğunu biliyoruz. O halde Parmenides düşüncenin, sözün konusunun her zaman var olan bir şey olması gerektiğini söylerken haklıdır. Ancak o bununla herhalde yanlışın mümkün olmadığını söylemek istememiştir. "Yanlış", var olan ateşte yine aslında var olan soğukluk niteliğinin bulunmamasıdır, ateşin gerçekte soğuk olmamasıdır. Başka deyişle burada aslında var olan, ancak ateşte bulunmayan, çünkü ateşten *ayrı* olan, ateşten *farklı* ve *başka* olan bir şey, onunla haksız bir biçimde birleştirilmektedir. Bunu daha genelleştirirsek var olan bir şeyin her zaman kendisinin *aynı*, kendisi olmayan bir şeyden farklı, ondan *başka* bir şey olduğunu söylememizin doğru ve gerekli olduğunu görürüz. Demek ki *aynılık* ve *başkalığı* da var olan bütün şeyler için geçerli, bütün şeylerin kendilerinden pay aldıkları en genel cinsler olarak kabul edebiliriz. Böylece beş tane en yüksek cinse ulaşmış oluruz (250 vd).

Şimdi bunlar arasındaki ilişkileri özetleyelim. Onlardan her biri diğerlerinden farklıdır. Onlar arasında üçü, yani *varlık*, *aynılık* ve *başkalık* her şeye ve birbirlerine yüklenebilir. Ancak *hareket* ve *sükûnet* her şeye ve birbirlerine yüklenemezler, çünkü her şey harekette ve sükûnette değildir. Bazı şeyler harekette, buna karşılık başka bazı şey-

ler sükûnettedir. Hareket ve sükûneti birbirlerine yüklemek ise tam bir çelişkidir. Bu beş cins arasında en genel olanı, varlıktır. Hareketin de sükûnetin de, başkalığın da aynılığın da var olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan hareketin hareket olarak kendisinin aynı, sükûnetin gayrı (veya sükûnetten başka) olduğunu, sükûnetin sükûnet olarak kendisinin aynı, hareketin gayrı (veya sükûnetten başka) olduğunu söyleyebiliriz. Ama hareketin sükûnet, sükûnetin hareket olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi varlığın varlık olarak hareket veya sükûnet olduğunu da söyleyemeyiz.

Platon'un en yüksek cinsler olarak kabul ettiği en genel beş İdea bunlardır. Bu en genel cinslerin veya İdeaların altında bulunan diğer İdealar ise bunlardan ve doğalarına göre birbirlerinden pay alacaklardır. İnsanın var olduğunu söylediğimiz gibi onun insan olarak kendisinin aynı, atın gayrı (veya attan başka) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu beş cins arasında olduğu gibi daha aşağıda bulunan İdeaların da gerek bunlarla, gerek kendi aralarında her türlü birleşmesi mümkün değildir. Örneğin insanın var, kendi kendisinin aynı ve attan başkası olduğunu söyleyebiliriz. Ama onun at olduğunu söyleyemeyiz. Sayının var, kendinin aynı ve insandan farklı olduğunu söyleyebiliriz, aynı zamanda sükûnette olduğunu belirtebiliriz. Ama onun hareket İdeasından pay aldığını söyleyemeyiz.

Platon *Sofist*'te geliştirdiği bu öğretiyle ne yapmış veya neyi başarmış olmaktadır? Bu öğreti her şeyden önce İdeaları birbirleriyle ilişkiye sokmamızı mümkün kılmaktadır. Böylece İdealar dünyası, kuramın daha önceki versiyonunda olduğu gibi birbirleriyle hiçbir ilişki içinde olmayan bir *şeyler koleksiyonu* olmaktan çıkmaktadır. İdealar tinsel bir hareket içinde birbirlerine yaklaşmakta, deyim yerindeyse birbirleri içine girmektedirler. Peki bu İdeaların en önemli nitelikleri olan onların bir ve basit şeyler olmaları özelliğine bir zarar verme, onların birliklerinin ortadan kalkması anlamına mı gelmektedir? Hayır! Çünkü bir İdeanın birçok İdeadan pay alması (örneğin insanın hayvandan, canlıdan, varlıktan vb) veya yukarıda olan bir İdea içinde ondan aşağıda bulunan birçok İdeanın bulunması (örneğin hayvan İde-

ası içinde insan, at, hamsi İdealarının bulunması), bu İdeaların bir birlik teşkil etmeksizin söz konusu İdeada veya onun kavramında, tözünde *bir arada bulunmaları* veya *yan yana gelmeleri* anlamına gelmemektedir. İnsan İdeasını ele alalım. Kuramın bu yeni şekline göre insan İdeası kendisinden yukarıya doğru birçok İdeadan örneğin iki ayaklı, akıllı, canlı, hareketli, var olan bir şey olarak *iki ayaklılık*, *akıllılık*, *canlılık*, *hareketlilik* ve *varlık* İdealarından pay almaktadır. Ancak bütün bu İdealar insan İdeasının içinde bir sentez, bir birlik ve bütünlük oluşturacak şekilde birbirlerine karışmakta ve *erimektedirler*. Evet, bu yeni versiyonda İdealar eski *mutlak birlik*lerini kaybetmektedirler. Onun yerini *göreli bir birlik* almaktadır. Ancak söz konusu mutlak birliğin öte yandan nasıl kısır bir birlik olduğunu biliyoruz. Bu yeni versiyonda ise İdealar son derecede zengin bir içeriğe kavuşmaktadırlar.

İdeaların böylece birbirleriyle ilişkiye sokulmaları bilimi de mümkün kılmaktadır. Çünkü kısaca bunun sonucunda yüklemleme ve dolayısıyla önerme mümkün olmaktadır. Bunun ne kadar önemli bir ilerleme ve kazanç olduğu meydandadır.

Var Olmayan Başka Olandır

Böylelikle Platon yanlışın ne olduğunu, var olmayanın hangi anlama geldiğini de açıklayabilmektedir: "Yanlış", birbirleriyle ilişki içine sokulması mümkün olmayan, birleştirilmeleri doğru olmayan İdeaları birbirleriyle ilişki içine sokmak, birbirlerine yüklemektir. Var olmayan ise aslında bir *töz* değildir, sadece *başka olan*dır. İnsan, *at olarak* var değildir. Ama bu at olmamanın tözsel bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmez. Var olmama, insan için, attan başka olma, at-olmamadır. Platon'un böylece çok usta bir şekilde ta Doğa Filozofları'ndan, özellikle Parmenides ve Demokritos'tan bu yana Yunan düşüncesini meşgul eden o korkunç var-olmayanın veya yokluğun var olup olmadığı ve ne tür bir varlığa sahip olduğu problemine bir çözüm getirdiğini görmekteyiz. Buna göre *var-olmayan, başka olandır*. Böylece Demokritos'ta bir töz olarak var-olmayan, yani boşluk, Platon'da *mantıksal olumsuzlamaya* indirgenmektedir.

Birlikli, Organik, Hiyerarşik Bir Bütün Olarak İdealar Dünyası

Nihayet bu kuramla Platon tüm İdealar dünyasını organik bir birliğe kavuşturmaktadır. Böylece İdealar dünyası en yukarda varlık İdeası, en aşağıda *en alt türler*in (infimae species) İdealarının bulunduğu ve aşağıda olan İdealarm yukarda olan İdealardan pay aldıkları ve her bir İdeanın diğerleri ile belli bir ilişki içinde bulunduğu şeylerden meydana gelen *birlikli*, *organik* ve *hiyerarşik* bir sistem, bir *bütün* haline dönüşmektedir. Böylece Platon aşağıya doğru duyusal dünyanın sınırlarına kadar gelmiş olmaktadır. İdealar dünyasının alt sınırı, en alt türlerin İdealarının meydana getirdiği sınırdır. Platon'un en alt türlerden kastettiği kendisinden daha aşağıda ve kendisinin ayrışacağı daha alt türlerin bulunmadığı türlerdir. Eğer insandan daha aşağıda her biri kendine haz özel ayrımlarla diğerlerinden ayrılan beyaz insan, siyah veya sarı insan diye bir şeyler varsa en alt türler bunlar olacaktır. Yok eğer insan derisinin rengi gerçek bir ayrım teşkil etmiyorsa, dolayısıyla renk farklılığı insan türü içinde gerçek alt türlere imkân vermiyorsa, en alt tür "insan"dır. Platon böylece duyusal dünyanın veya tikellerin sınırına kadar gelmekte, ancak *oradan aşağıya inmemektedir*.

Acaba bu Platon'un İdealar hakkındaki kuramının son şekli midir? Hayır. Platon'un İdealar Kuramı hakkındaki açıklamalarımızı bitirmeden önce onun son şekline, bu kez İdeaları sayılar olarak takdim eden biçimine de değinmemiz gerekmektedir.

İDEALAR KURAMI'NIN SON ŞEKLİ: SAYILAR OLARAK İDEALAR

Platon'un hayatının sonuna doğru giderek Pythagorasçı görüşlerin etkisi altına daha fazla girdiği anrlaşılmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi Aristoteles, İdealar Kuramı'nın kaynakları ile ilgili açıklamasında Pythagorasçılardan herhangi bir şekilde söz etmemektedir. Bu, Platon'un diyaloglarında karşımıza çıktığı şekliyle İdealar Kuramı'nın ne ortaya atılmasında ne de daha sonra bu kuram üzerinde yapılan sözünü ettiğimiz değişikliklerde Pythagorasçılığın bir etkisi olmadığını göstermektedir. Platon'un Pythagorasçılığın etkisine İtalya'ya yaptığı ikin-

ci ve üçüncü seyahatlerinde (yani 367'den sonraki bir dönemde) uğramış olması en akla yakın ihtimaldir. Çünkü daha *Phaidon*'da karşılaştığımız ruhun kaderi ve ölümsüzlüğü meselesi dışında Platon üzerinde Pythagorasçılığın etkisinin varlığını gösteren diyaloglar, onun son dönemine ait olan *Timaios* ve *Philebos* diyaloglarıdır.

İdea-Sayılar veya sayılar olarak İdealar kuramının Platoncu okulda birden fazla yorumunun olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar içinde biri Platon'un kendisinin, diğerleri aynı okula mensup olmakla birlikte bu konuda Platon'dan farklı görüşler ileri süren Speusippos ve Ksenokrates gibi diğer Platoncularındır. Ancak bizi ilgilendiren Platon'un kendisi olduğu için, burada Platon'un İdea-Sayılar kuramı üzerinde duracağız.

Platon'un İdealar Kuramı'nın bu son şekli ile ilgili bilgiyi bize daha önce işaret ettiğimiz gibi Aristoteles vermektedir. Aristoteles'in Platon'un "yazılı olmayan öğretileri"nde ileri sürdüğünü söylediği İdea-Sayılar hakkında verdiği açıklamalar ise özellikle *Metafizik*'te (A kitabı, 6, 9. bölümler; M kitabı , 4,5. bölümler, N kitabı), *Ruh Hakkında*'da ve *Fizik*'te bulunmaktadır. Öte yandan bu açıklamaların her zaman birbirleri ile tam olarak uyuşturulabilir bir nitelikte olmadığını söyleyelim.

Pythagorasçıların, sayıların hangi anlamda evrenin ilkesi, arkhesi olduğunu düşündükleri konusunda muayyen bir belirsizlik vardır. Onların bir çalgı aletinin telinin uzunluk ve kısalığı ile sesin tizlik ve pesliği arasında belli bir ilişki olduğunu görmeleri ve yine tek telli bir çalgı üzerinde telin uzunluğunu belli ölçülerde değiştirdiklerinde bizim bugünkü oktav, quint ve quart'ımızı bulmuş olmalarının verdiği coşkuyla bu olguyu genelleştirip her şeyin ilkesinin sayı olduğu düşüncesini ortaya attıklarına değinmiştik. Ancak sayıların ne anlamda şeylerin ilkeleri oldukları konusunda en azından birbirinden farklı iki görüşlerinin bulunduğuna da işaret etmiştik: 6. yüzyıl Pythagorasçılarının şeylerin kendisinden yapıldıkları, yani kendisinden çıkıp kendisine döndükleri şeyi, onların maddelerini sayılar olarak almalarına, başka deyişle sayıları şeylerin *içkin* nedeni, *arkhe*si, *tözü* olarak kabul etme-

lerine karşılık daha sonraki 5. yüzyıl Pythagorasçılarının daha ince bir tarzda sayıları şeylerin "taklit ettikleri örnekler" (paradigmalar) olarak tasarladıklarını biliyoruz. Nihayet onlar arasında bir kesimin tamamen ilkel bir sembolizmi benimseyerek ve en keyfi benzerliklere dayanarak sayılarla şeyler arasında ilişki kurduklarını, örneğin 7 sayısını fırsat veya uygun zamana, 4 veya 9 sayısını adalete, 3 veya 5 sayısını evliliğe özdeş kıldığından söz etmiştik.

Platon'un bunlardan özellikle ikinci görüşün etkisi altında kaldığını ve Pythagorasçıların şeylerin sayıların taklit edilmesi ile var oldukları görüşünü biraz değiştirerek veya Aristoteles'in ifadesiyle yalnızca bir isim değişikliği yaparak onların sayılardan "pay alma" yoluyla varlığa geldiğini ileri sürdüğü anlaşılmaktadır (*Metafizik*, 987 b 10-15).

Şeylerin sayıları "taklit" etmeleri veya onlardan "pay alma"ları ne demektir? Pythagorasçıların bundan kasıtları aslında basit veya açık bir şeydi. Onlar bununla her şeyin temelinde aritmetik bir yapının bulunduğunu kastediyorlardı. Çünkü onlar bir telin uzunluk ve kısalığı ile sesin tizlik ve pesliği arasında belli bir ilişkinin, aritmetik bir ilişkinin olduğunu keşfetmişlerdi. Bir telin uzunluğunu belli bir ölçüde, örneğin 1/2, 2/3 ve 3/4 nisbetinde değiştirdiklerinde ortaya oktav, quart ve quint çıkıyordu. Aynı şekilde geometrik şekiller arasında da var olan bu tür birçok oranın varlığını fark etmiş, bu olgulardan ve keşiflerden hareketle, sayıların her şeyin temelinde olduğu veya her şeyin sayılardan ibaret olduğu görüşünü ortaya atmışlardı. Şeylerin sayıları taklit etmek suretiyle var oldukları biçimindeki görüşlerinden kasıtları, basit olarak onların sayılara *benzer* olduklarıydı.

İdea-Sayılar Kuramı'nın Hareket Noktası

Platon da İdeaların sayılar olduklarını söylerken muhtemelen benzeri bir şeyi kastetmektedir. Onun bu yöndeki eğiliminin ilk izlerine *Philebos*'ta rastlanmaktadır. Bütün canlı varlıklar için iyinin hazdan, eğlenceden ve benzeri şeylerden mi ibaret olduğu, yoksa bilgelik, zekâ, hafıza, doğru düşünce ve doğru muhakeme gibi şeylerin hazdan daha de-

ğerli ve daha iyi şeyler mi oldukları konusunu ele alan *Philebos* diyalogunda Platon, varlıkları üç sınıfa ayırmaktadır: *Sonsuz veya sınırsız olanlar* (to apeiron), *sınırlar* (peras), bu ikisinin birleşmesi, yani sonsuz ve sınırsız olanların içine sınırların sokulması sonucu ortaya çıkan *bileşimler* veya *karışımlar* (mixte).

Platon sonsuz veya sınırsız olanlara örnek olarak daha sıcak ve daha soğuk, daha az ve daha çok, hızlı ve yavaş gibi şeyleri, ikincilere örnek olarak ise eşit veya eşitlik, çift veya iki kat gibi şeyleri vermektedir. Genel olarak birincilerin derece farklılıklarını içeren her şeyi, belirsiz olanları, ikincilerin ise bu tür derecelenmeyi içermeyen şeyleri, belirleme ilkelerini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin ısı, daha yüksek ve daha düşük, yani daha sıcak ve daha soğuk olmayı kabul eden bir şeydir. Dolayısıyla içinde sonsuz bir derecelendirmeyi içerir. Ona bir sınır koymadığımız zaman o belirsizdir. Buna karşılık 20 santigrad derece kesin matematik bir belirleme, bir sınırdır. Belirsiz olan ısının veya daha sıcak ve daha soğuk olanın içine 20 santigrad derece sınırını soktuğumuzda ortaya 20 santigrat derecelik bir sıcaklık çıkacaktır. Bu 20 santigrat derece sıcaklık işte üçüncü şey, yani karışımdır. (Taylor, *Plato, the Man and his Work*, 414).

Böylece Platon belirsiz, sınırsız olan bir şeye bir sayı, ölçü, oran vb. getirmek suretiyle onu belirli, sınırlı bir şey, bir karışım yapmaktadır. Platon'a göre bu karışımlar sağlıkta, müzikte, doğada veya nihayet mutluluk denen şeyde karşımıza çıkarlar. Örneğin sağlık nedir? Bedeni meydana getiren unsurların doğru oranda bir karışımıdır. Hastalık ise bu doğru oranın bozulması, yanlış karışımdır. Tiz ve pes, hızlı ve yavaş, yani sonsuz ve belirsiz olan şeylere doğru ölçü, oran veya sayı girdiğinde müzikte uyum meydana gelir. Mevsimler ve evrende güzel olan her şey böylece sınırsız olanın içine sınırın girmesi sayesinde ortaya çıkar. Nihayet insanların zevk ve iştahlarınıın sınırsızlığını bir sınırla, ölçüyle düzen altına almak, mutluluğu meydana getirir (*Philebos* 23 c-27 c).

Şimdi bu bakış açısının Platon'u nasıl kolayca veya doğal bir gelişme sonucu İdea-Sayılar kuramına götüreceği tahmin edilebilir. De-

mek ki duyusal, hattâ mutluluk gibi duyusal olmayan şeylerde iki şey vardır: Sınırsız olan şeyle ona sınır getiren, onu belirli kılan şey. Aynı durumu geometrik nesneler için de düşünemez miyiz? Onlarda da bir belirsiz, sınırsız veya sonsuz olan şey, yani uzay veya uzamın var olduğunu, bu uzay veya uzama bir sınırın, yani geometrik şeklin özünün, tanımının girmek suretiyle onu belirli hale getirdiğini söyleyemez miyiz? Böylece üçgen, dörtgen, küre gibi geometrik şekiller veya cisimler, sınırsız, sonsuz uzayın bir parçasının, tanımın veya özün ifade ettiği sınırlamayı alması suretiyle belirlenmiş olan şeyler olarak ortaya çıkmayacak mıdırlar?

Bu sınır ilkesinin, bu formel ilkenin sayısal bir şey olduğunu, sayısal bir şey olması gerektiğini düşünmek hiç de zor olmasa gerekir. Daha büyük ve daha küçüğü belli bir büyüklük yapan şey sayısal bir şeyden, öğeden veya ilkeden başka ne olabilir? Tiz ve pes olanı müzikal bir sese dönüştüren sayısal bir şeyden başka ne olabilir? O halde geometrik bir uzaya veya uzama sınırlar getirmek suretiyle onu belirli bir geometrik şekil kılan, üçgen, dörtgen, küre vb. yapan da yine sayısal bir şey olmalıdır. Bu düşüncelerden kalkarak, Platon'un doğru, yüzey ve hacimlerde veya katılarda (solid) aritmetik bir unsurun varlığını bulmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Aristoteles'in verdiği bilgiye göre Platon doğrunun iki, yüzeyin üç, katının dört olduğunu söylemiştir. Onun bununla kastettiği şeyin yukarda vermeye çalıştığımız bakış açısı göz önüne alınırsa şöyle bir şey olması gerekir: Doğru, uzunluk bakımından ikidir; yüzey; genişlik bakımından üçtür; katı derinlik bakımından dörttür. Yani doğru iki nokta arasında bir uzunluk olması bakımından tek boyutlu, yüzey üç nokta arasında bir genişlik olması bakımından iki boyutlu, nihayet katı dört nokta arasında bir derinlik olması bakımından üç boyutlu geometrik bir şekildir. Bu ise Pythagorasçıların adaletin bir kare sayı, yani dört olduğunu söylediklerinde kastettikleri şeye benzer bir şeydir. Çünkü nasıl ki onlar bunu söylerken adaletin iki insan ve bu iki insan arasında dağıtılması veya değiş tokuş edilmesi gereken iki eşyada cisimleşmiş olarak dörtlük olduğunu kastediyorlarsa, Platon da örneğin

yüzeyin üç olduğunu söylerken herhalde onun üç noktayı birleştiren sınırlar tarafından çevrelenmiş bir şekilde cisimleşmiş üçlük olduğunu söylemek istiyordu (Ross, *Theory*, 217-218).

İdea-Sayıların İlkeleri veya Unsurları

Buradan kalkarak, Platon'un İdeaların kendilerine de aynı bakış açısını uygulayıp onları da nasıl sayılar olarak tasarlamaya doğru gittiğini açıklayabiliriz. Aristoteles'in verdiği bilgilere göre yukarda duyusal ve geometrik şeylerle ilgili olarak söylediğimize benzer şekilde Platon İdeaların da bir maddesi ve bir formel tözü, yani özü olduğunu ileri sürmüştür. O İdeaların kendilerinin bütün geri kalan şeylerin nedenleri olduğunu kabul ettiği için onların öğelerinin de her şeyin öğeleri olduğunu savunmuştur. Böylece o İdeaların öğeleri veya ilkeleri olarak madde diye Büyük ve Küçük olanı, formel töz olarak ise Bir olanı kabul etmiştir (*Metafizik*, 987 b 18-20).

Görüldüğü gibi Platon'un İdealar hakkında savunduğu bu görüş, onun *Philebos*'ta şeylerle ilgili olarak savunduğu görüşün benzeridir. *Philebos*'taki sınırsız olanın yerine burada Büyük ve Küçük olan, oradaki sınırın yerine ise burada Bir olan geçmiştir. Orada karışımlar olarak kabul edilen sağlık, mevsimler, müzikal sesler yerlerini İdeaların kendilerine bırakmışlardır. Duyusal şeyler nasıl sınırsız olanın içine sınırın girmesi ile meydana gelmekte idiyseler burada da İdealar, Büyük ve Küçük olanın içine Bir olanın girmesi veya onların Bir olandan pay almaları sonucu belirlenmeleriyle ortaya çıkmaktadırlar.

Peki bu Platon'un İdeaları sayılara özdeş kılması anlamına mı gelmektedir? Muhtemelen hayır! Bu, onun İdealara sayılar tahsis etmesi, onların sayılar olduğu veya sayısal şeyler olduklarını düşündüğü anlamına gelmektedir. Pythagorasçılar adaletin hangi anlamda bir kare veya dört olduğunu söylüyor idiyseler, Platon da o anlamda İdeaların bir, iki veya üç olduğunu söylemek istemektedir. Onun söylemek istediği, İdeaların da bir karışım olduğu ve bu karışımı belirleyen şeyin sayı olduğudur. Platon'un yaptığı İdealar Kuramı'nın kendisiyle yaptığı soyutlamayı daha da ileri götürmektir. O nasıl ki, duyusal dünya ile

düşünsel, akılsal dünyayı, çokluk ile birliği, çoklar ile birleri birbirinden ayırmış ve ikincilere İdealar adını vermiş, onlara duyusal dünyaya ait şeyler karşısında belirleyen ilkeler rolünü verdirmiş, duyusal çokluğu ise onların karşısında bir tür belirsiz, sınırsız olan olarak konumlamışsa, İdealarm kendilerini de bileşik gerçeklikler, karışımlar olarak almış, onların da maddi bir ilke ile, yani Aristoteles'in sözünü ettiği Büyük ve Küçük olan'la bir formel ilkeden, yani Bir olandan meydana geldiklerini ortaya atmıştır (Robin, *Platon*, 142). Başka deyişle, Platon nasıl ki duyusal dünyanın çokluğundan bir soyutlama yaparak İdealar Kuramı'nı üretmiş ve birincideki her çokluğa soyut bir tümel tekabül ettirmişse, burada soyutlamayı daha ileri götürerek her İdea içinde de Sınırsız olan, Büyük ve Küçük olan, Belirsiz İki vb. gibi değişik adlarla andığı bir ilke ile ona birlik veren, birliğe kavuşturan başka bir ilkenin, Bir olan, Sınır, Eşit olan vb. gibi yine değişik adlarla andığı formel bir öğenin varlığını kabul etmiştir.

İdea-Sayılar Kaç Tanedir?

Platon'un İdea-Sayılar kuramını böylece açıklığa kavuşturduktan sonra bu kuramın bazı ayrıntılarına girebiliriz. İlk olarak üzerinde durmamız gereken nokta, ideal sayıların sayısı, yani onların kaç tane olduklarıdır. Yine Aristoteles'in *Metafizik*'te verdiği bilgilere göre Platon'un Bir'in kendisini bir sayı, İdea-Sayı olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre Bir, sayı değildir, tersine *sayının ilkesi*dir. Böylece Platon ideal sayıları ikiden, şüphesiz kendinde İki'den veya ikilikten başlatmaktadır. Aslında ideal sayıların yukarıya doğru bir sınırı olmaması gerekir. Ancak yine Aristoteles'in verdiği bilgiye göre Platon'un ideal sayılar dizisini on'da, kendinde On veya onluk'ta sona erdirdiği anlaşılmaktadır (*Fizik*, 206 b 32). Muhtemelen bunun nedeni onların sayısını bir noktada sona erdirmesinin gerekli olduğunu düşünmesi ve bunun da tamamen ondalık bir sistem olan Yunan sayı sisteminin sınırı kabul edilen on sayısında bitirmeyi doğru bulmasıdır (Ross, *Theory*, 179).

İdea-Büyüklükler veya İdea-Şekiller

Platon'un İdea-Sayılar hakkındaki bu görüşünü, İdea-Büyüklükler veya şekiller hakkında da savunduğu anlaşılmaktadır. İdea-Sayıların basit olmaları gibi İdea-Büyüklükler de "bölünmezdirler. Yani özel bir dörtgen, ikiye bölündüğünde ortaya çıkan iki özel üçgenden şüphesiz daha büyüktür. Ama dörtgenliğin veya karenin kendisi, üçgenlikten veya kendinde Üçgenden daha büyük olamaz. Çünkü onların her ikisi de bölünmez bütünlerdir.

İdeal sayılar serisinin on sayısında sona ermesi gibi, Platon'un ideal büyüklükler dizisini de geometrik cisimlerin en basiti olan üçgen piramitte sona erdirmeyi uygun bulduğu anlaşılmaktadır. O ideal büyüklükler dizisini yine birden, daha doğrusu geometrik büyüklüklerde ona tekabül etmesi gereken noktadan değil (Çünkü Platon, noktanın geometrik bir fiksiyon olduğunu savunmaktadır), ikiye tekabül eden doğrudan başlatmakta, en basit yüzey olan üçgenden geçerek en basit katı olan üçgen piramitte sona erdirmektedir. Aslında burada da sayılar dizisindeki son terim olan On'un yine karşımıza çıktığını görmekteyiz: Doğrunun sayısının iki, üçgenin sayısının üç, üçgen prizmanın sayısının dört olduğunu düşünür ve bunlara birin veya noktanın sayısı olan biri eklersek ortaya yine on sayısı çıkmaktadır.

İdea-Sayılarla Matematiksel Sayılar Arasındaki Farklar

İkinci olarak ele almamız gereken nokta, İdea-Sayılardaki birimlerin özellikleridir. Platon'a göre matematik bir sayıda onu meydana getiren birimlerin veya birlerin diğerlerinden farklı olmamasına, böylece onların birbirlerine eklenmeleri ve çıkarılmalarıyla bütün sayıların meydana gelmesine karşılık, ideal sayıların veya İdea-Sayıların birimleri bu özellikte değildir. Onlar birbirleriyle *toplanamazlar* (*Metafizik*, 1083 b 34). Çünkü Platon bir İdea olan iki sayısıyla ikiliği, üç sayısıyla üçlüğü kastetmekte ve ikiliğin üçlüğün bir parçası *olmadığını* düşünmektedir. Evet, iki üyeli bir grup üç üyeli bir grubun parçasıdır. Ancak İdea-Sayılar tümeller, tözlerdir. Dolayısıyla İdea olarak ikilik veya ikiliğin kendisi, İdea olarak üçlüğün, üçlüğün kendisinin bir parçası olamaz.

Çünkü onlar bölünmez bütünlerdir. O halde aslında onlar, Robin'in güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, sayı olmayan sayılardır. Tersine her biri niteliksel olarak belirlenmiş bir forma sahip niceliksel bütünlerdir (*Platon*, 143).

İdealar Kuramı'nın Son Şekline Göre Varlıklar Hiyerarşisi

İdeal sayılarla ideal büyüklükleri de hesaba kattığımızda kuramın son şekline göre varlıklar hiyerarşisi nasıl teşekkül edecektir? Bu konuda Platon araştırıcıları arasında tam bir görüş birliği yoktur. Robin bu durumda Platon'da varlıklar hiyerarşisinin şu şekilde ortaya çıkması gerektiği fikrindedir: En yukardan başlamak üzere önce ideal sayılar, sonra ideal şekiller, bu ikisinin altında genel olarak İdeaların kendileri, daha sonra aracı varlıklar olarak matematiksel sayılar ve şekiller ve nihayet duyusal şeyler. Bu hiyerarşide ideal şekillerin ideal sayılar altında yer almasının nedeni birincilerin daha karmaşık, ikincilerin ise daha basit olmaları; ideal şekillerin ideal sayıları, öğeleri olarak içlerinde bulundurmalarıdır. Çünkü yukarda belirttiğimiz gibi iki sayısı, yani ideal iki doğrunun, üç yüzeyin, dört katının formel ilkesidir. (*Metafizik*, s.112). Buna karşılık Ross, ideal sayılar ve şekillerle geri kalan İdealar arasında bir ayrım yapmamakta, böylece bu her üç grubu genel olarak İdealar başlığı altında toplamakta, matematik sayılar ve büyüklükleri bunların altına yerleştirip listeyi duyusal şeyler ile tamamlamaktadır ki, bize göre de Platon'da en son şekliyle varlıklar hiyerarşisini bu şekilde anlamak daha doğrudur.

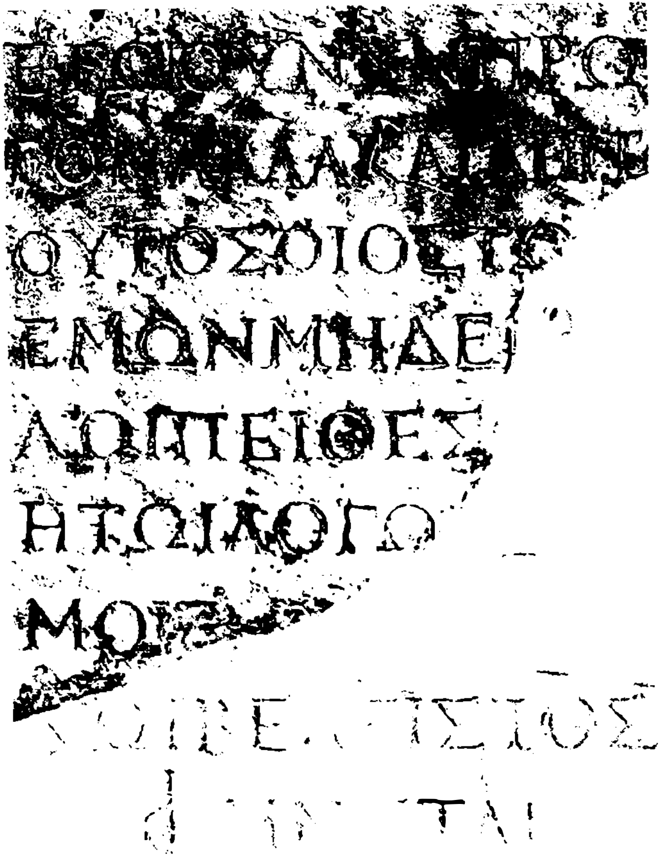
Platon'un İdealar Kuramı'nın bu son şekli, sayılar ve şekiller olarak İdealar, İdea-Sayıların ilkeleri ve öğeleri, onların İdealar dünyası içindeki konumları ile ilgili olarak bu kadar açıklamanın yeterli olacağını düşünüyoruz. Ancak bu bölümü bitirmeden önce Platon'un Pythagorasçıların etkisi altında geliştirdiği anlaşılan bu İdea-Sayılar öğretisi ile Pythagorasçıların kendilerinin sayı metafizikleri arasında bir karşılaştırma yapmamız yararlı olacaktır.

Platoncu ve Pythagorasçı Sayı Metafiziklerinin Karşılaştırılması

Pythagorasçıların bir yandan sayıları her şeyin ilkeleri olarak kabul ederken, diğer yandan sayının kendisinin ilkeleri olarak sınırlı olanla sınırsız olanı kabul ettiklerini belirtmiş ve Pythagorasçıların sonunda evrende her tarafta sayıyı ve uyumu aradıklarını, uyumun ise zıtlıklardan meydana geldiğini savunduklarını ve uyumu meydana getiren on temel zıtlar listesinin başına sınır ve sınırsız olanı geçirdiklerini söylemiştik. Böylece Pythagorasçıların bu matematizmi ile Platon'un İdea-Sayılar kuramı arasında hangi benzerlikler ve farklılıklar olduğu açıkça görülmektedir: Platon'un İdea-Sayılar kuramı da sayıların şeylerin arkhesi, ilkesi olduğunu savunmaktadır. Ancak Platon onları şeylerin *içkin* veya *maddi* nedeni olarak görmemekte, onları duyusal şeylerden ayırmakta ve onların dışına ve üstüne yerleştirmektedir. Sonra Platoncu kuram, Pythagorasçılarda olmayan bir ayrımı, duyusal sayılar, matematiksel sayılar ve ideal sayılar ayrımını kabul etmektedir. Oysa Pythagorasçılar Aristoteles'in de işaret ettiği gibi hem sayıların şeylerin kendileri olduklarını savunmakta, hem de matematiğin nesnelerini İdealarla duyusal şeyler arasında "aracı" varlıklar olarak ortaya koymamaktadırlar (*Metafizik*, 987 b 27-30). Diğer yandan yine Aristoteles'in işaret ettiği gibi Platon, Pythagorasçıların Bir olarak tasarladıkları sonsuzları veya sınırsız olanları yerine İki olan'ı, yani Büyük ve Küçük olan'ı geçirmekte ve İdea-Sayıları bunların Bir'den pay almalarıyla açıklamaktadır (987 b 25-27). Nihayet geometriyi aritmetiğin bir uygulaması olarak gören Pythagorasçıların noktayı **1** sayısına tekabül ettirmelerine karşılık, Zenon'un doğrunun sonsuza kadar bölünmesinin mümkün olduğunu gösteren akıl yürütmelerini göz önüne alan Platon, noktayı sıfıra tekabül ettirmenin ve böylece tam sayıları 1'den değil, sıfırdan başlatmanın gerekli olduğunu hissetmiştir (Taylor, 505).

7

Bilgi Kuramı veya Felsefesi



"BİLİMİN KAZANILMASINA GELİNCE, BEDEN BU ARAŞTIRMADA KENDİSİNDEN YARDIM İSTENİLİNCE, BİR ENGEL DEĞİL MİDİR?"

Phaidon, 65 a

Sokrates'in bir büstünün altında yeralan
Kriton diyalogundan bir bölüm.

Platon'un felsefesine girişe, Platonculuğun ne olduğunu belirlemeye ayırdığımız bölümde kısaca değindiğimiz gibi Platon'un öğretisinin çeşitli kısımları veya görüntüleri arasında sıkı ve yakın ilişkiler vardır. Kısaca Platon'un varlık kuramı bilgi kuramından, bilgi kuramı psikolojisinden veya ruh anlayışından, bu sonuncu da Platon'un ahlâka ilişkin görüşlerinden ayırt edilemez. Bu durum biçimsel bakımdan da eserlerinde görülür; diyaloglarında bu farklı alanlara ilişkin tezler veya iddialar genellikle birarada veya birbiriyle yanyana, içiçe ele alınırlar. Bu, özellikle varlık, bilgi ve ruh kuramları için daha da geçerli olan bir husustur.

Bununla birlikte her Platon araştırıcısı veya anlatıcısı onun sisteminin bu çeşitli ve birbiriyle içiçe bulunan kısımları arasında bir ayrım yapmak ve hiç olmazsa, Platon'un sistemini sergilemek ve anlatmak bakımından onların her birini kendi başına ele almak ihtiyacını duymuştur. Platon'un felsefesini sergilemek için genellikle izlenen yol, onun bilgi kuramıyla işe başlamak, arkasından varlık öğretisini, ruh anlayışını, siyaset ve ahlâk felsefelerini sergileme yolu olmuştur. Ancak biz bu çalışmamızda Platon'un felsefesine varlık kuramını veya İdealar

öğretisini sergilemekle girmeyi daha uygun bulduk. Bunun nedeni birçokları ile birlikte bizim de Platon'un ana probleminin siyasî problem olduğunu düşünmemizdi. Platon'un siyasî problemin çözümünü ise insan, insan doğası, insanı çevreleyen evren, insanın içinde yaşadığı toplum, yasalar ve Tanrı hakkında güvenilir bilgiye bağladığını göstermeye çalıştık. Öte yandan bilginin veya bilimin olabilmesi için onun konusu olabilecek bir gerçeğin, değişmez, kalıcı, bir gerçeğin, yani varlığın var olması gerektiği aşikârdı. Böylece geriye doğru gittiğimizde Platon'un siyaset felsefesinin temelde varlık ve gerçeklik problemine dayandığını düşündüğümüzden Platon'un sistemini onun varlık felsefesinden veya bu varlık felsefesini temsil eden İdealar Kuramı'ndan hareketle sergilemeye başladık.

Platon'un İdealar Kuramı'nı anlatırken onun özü itibariyle aynı kalmakla birlikte bazı önemli değişikliklerden geçtiğini belirterek, bu değişiklikleri göstermeye çalıştık. Benzeri bir değişmenin veya evrimin Platon'un bilgiye ilişkin görüşleriyle ilgili olarak da bir ölçüde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bilgi konusunda Platon'un düşüncesinde varlığını gözlemlediğimiz bu değişmenin, varlık kuramına göre daha az önemli veya daha az radikal olduğunu belirtmemiz gerekir.

Platon İdealar Kuramı gibi bilgiye ilişkin görüşlerini de birden fazla diyalogunda ve diğer bazı sorunlarla ilgili görüşleriyle birlikte sergiler. Bununla birlikte bu diyaloglar içinde birinin, *Theaitetos*'un durumu farklıdır. Bu diyalog bir bakıma esas olarak bilgi probleminin ele alınıp işlenmesine ayrılmıştır. Ancak o deyim yerindeyse Platon'un bilgi konusundaki *olumsuz öğretisini* içerir, çünkü bilginin veya bilimin ne *olduğunu* değil de, ne *olmadığını* göstermeye çalışır. Onun ana tezi bilginin duyum veya algı olmadığıdır. Bu anlamda *Theaitetos*, Platon'un Sokratesçi dediğimiz diğer diyaloglarıyla benzerlik gösterir. Yani nasıl ki, bu sonuncu diyaloglar genel olarak ele aldıkları ahlâkla ilgili konularda herhangi bir olumlu tezle sonuçlanmazlarsa *Theaitetos* da bilginin ne olduğu konusunda somut ve pozitif bir öğretiyi içermez.

Platon'un bilgi konusundaki pozitif öğretisi hakkında bize bilgi veren diyaloglar olarak ise *Theaitetos*'tan zaman bakımından daha ön-

ce yazılmış olan *Menon*, *Phaidon*, *Şölen*, *Devlet* diyaloglarıyla ondan zaman bakımından daha sonra gelen *Sofist* ve *Devlet Adamı*'na bakmak zorundayız.

Platon'un bilginin veya bilimin ne olduğu, ne olması gerektiği konusundaki görüşünü ortaya koymadan, bizim de önce onun ne olmadığını, ne olamayacağına ilişkin görüşlerini göstermemiz uygun olacaktır. Bunun için Platon'un *Theaitetos* diyalogunda bu konuyla ilgili görüşlerini sergilemekle işe başlayalım.

BİLGİ DUYUM VEYA ALGI DEĞİLDİR

Theaitetos diyalogu bilginin ve özünün ne olduğu sorusuyla başlar. Sokrates'le birlikte diyalogun baş kahramanı olan Theaitetos'un bu soruya verdiği cevap, bilginin algı veya duyum olduğudur (151 e).

Bilgi Algıysa Doğru veya Yanlış Yoktur

Sokrates'in bu tanıma itirazı ise eğer bu tanım doğruysa o zaman Protagoras'ın haklı olacağı tesbitine dayanır. Çünkü Protagoras insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylerken bundan herkesin sahip olduğu algılarının doğru olduğunu, şeylerin tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyle olduklarını kastetmiştir. Protagoras aynı rüzgârın bazı insanları üşüttüğünü, bazılarına ise sıcak geldiğini ileri sürerken ve rüzgârla ilgili olarak insanların bu karşıt iddialarında haklı olduklarını ileri sürerken neye dayanmıştır? Hiç şüphesiz onların sözü edilen rüzgâr hakkındaki farklı duyumlarına, farklı algılarına (152 b). Eğer bilgi duyum ise ve eğer ortada birden fazla insan ve bu insanların söz konusu rüzgâra ilişkin farklı duyumları varsa, bu insanların o rüzgâra ilişkin yargılarının birbirinden farklı olmasından daha doğal bir şey olamaz.

Bilgi Algıysa, Varlık veya Gerçek Diye Bir Şey Yoktur

Sokrates devam ederek, şöyle bir soruyu sorar: Protagoras'ın bu iddiasında haklı olmasının nedeni de onun Herakleitos'a ve onunla aynı görüşü savunan diğer filozof veya şairlere, mitologlara dayanması, onların varlığa ilişkin görüşlerini kabul etmesi değil midir? Çünkü eğer

ortada bir varlık veya gerçeklik varsa, bizim bu varlık veya gerçekliğe ilişkin algımız ya doğru ya da yanlıştır. O zaman bu varlık veya gerçekliğe ilişkin doğru algı veya yanlış algı diye bir şey ortaya çıkar. Protagoras herhalde bunu bilecek kadar akıllıdır. Eğer o bu basit gözleme veya düşünceye rağmen herkese doğru görünen şeyin doğru olduğunu iddia ediyorsa, bununla daha derin bir şeyi, *varlığa ilişkin bir iddiayı* kastetmiş olmalıdır. Bu iddia ise ortada bir *varlık veya gerçeklik olmadığı*, çünkü hiçbir şeyin aslında bir ve aynı şey olmadığı, gerek algılanan şeyin gerekse algılayanın sürekli olarak hareket ve değişme içinde olduğu, duyumun ise algılayan ile algılanan arasında bir ilişki olduğu ve dolayısıyla bu ilişkinin bireyden bireye değiştiği her seferinde duyumun da değişmesinin normal olduğu, böylece ortada ne kadar birey ve değişik algı ortamları varsa o nisbette farklı duyumlar olduğu ve nihayet bütün bu olguların sonucu olarak her duyumun veya algının doğru olduğu yolundaki iddiasıdır (152 d-157 c).

Bilgi Algıysa, Rüyayla Gerçek Hayat Arasında Bir Fark Yoktur

Bilginin duyum olduğu ve bütün duyumların doğru olduğu, onların belli, değişmez bir konusu olmadığı yönündeki bu öznelci ve göreli̇ci görüşe Sokrates'in itirazı şudur: Peki bu durumda rüya ile gerçek hayat arasında veya bir delinin duyumları ile normal, sağlıklı dediğimiz bir insanın duyumları arasında nasıl bir ayrım yapabiliriz ve yine bu durumda *duyu yanılmaları* dediğimiz şeyi nasıl açıklayabiliriz? (157 e).

Öte yandan Sokrates'in kendisi, yaptığı bu itirazların Protagorasçı bakış açısından kolayca cevaplandırılabileceğinin de bilincindedir. Çünkü bu bakış açısından rüya ile gerçek hayat arasında zaman süreleri dışında herhangi bir fark yoktur. Kaldı ki, uykuyla geçen süre ile uyanıklıkta geçirdiğimiz süre aşağı yukarı birbirine eşittir. Dolayısıyla uyanıklık süresi içinde sahip olduğumuz algıların doğru olduğuna ilişkin iddiamız hangi güce sahipse, uyku süresi içinde sahip olduğumuz algıların doğruluğuna ilişkin iddia da aynı güce sahiptir. Hastalıklar ve delilik için de durum aynıdır. Yalnız onlarda zaman süresi

eşit değildir. Ama gerçeği tayin edecek olan da zamanın kısalığı veya uzunluğu olamaz (158 d).

Bu noktada küçük bir parantez açarak Yeniçağ felsefesinde Protagoras'la benzeri bir görüşü savunarak varlığın algı olduğunu (*esse est percipi*) savunan Berkeley'e benzeri bir itirazın yapıldığını, ancak Berkeley'in bu itirazı Platon'dan farklı bir yönde cevaplandırdığına işaret edelim. Berkeley'in dış dünyanın gerçekliğini inkâr edip her şeyin bilinç içeriklerinden ibaret olduğunu ileri süren görüşüne karşı benzeri bir şekilde ve haklı olarak, bu durumda rüyada sahip olduğumuz algılarımızla veya onların zihnimizde meydana getirdikleri bilinç içerikleriyle gerçek dediğimiz hayatta sahip olduğumuz algılarımız veya bilinç içeriklerimiz arasındaki farkı nasıl açıklayabileceğimiz sorulmuştur. Berkeley buna, rüyadaki algılarımızın *düzensiz* olduğu, onlar arasında gerçek hayatta sahip olduğumuz algılarımızdan farklı olarak bir *süreklilik* ve *tutarlılık* olmadığı yönünde cevap vermiştir. Platon ise bu itirazı görüldüğü gibi, arada ancak bir süre farkı olduğu, gerçeği tayin edecek olanın ise sürenin uzunluğu veya kısalığı olmadığı, bundan dolayı bir delinin, bir hastanın veya rüya gören birinin sahip olduğu algılarla, normal sağlıklı bir insanın, uyanık bir insanın algıları arasında gerçeği yansıtmak bakımından yapısal bir fark olmadığı şeklinde cevaplandırmaktadır.

Bilgi Algıysa, Her Şeyin Ölçütü İnsan Olamaz

Platon veya onun düşüncelerini temsil eden Sokrates, Protagorasçı duyumculuğa, öznelciliğe ve göreliciliğe bundan daha ciddi olduğunu düşündüğü bazı başka itirazlar da yöneltir. Bunlardan biri eğer bilginin ölçütü algı ise, algı sahibi varlıklar içinde neden insanın özel olarak kayırıldığı ve neden her şeyin ölçüsünün insan olduğunun söylendiği, örneğin domuz veya maymun veya kurbağa olduğunun söylenmediğidir. Bir başka itiraz eğer herkesin algısı doğru ve bir başkasınınki ile aynı değere sahipse, Protagoras'ın kendisinin neden diğer insanlardan farklı olarak bir bilge olacağı ve neden bizim onun derslerini ve düşüncelerini izlemeye istekli olacağımızdır. Sonra eğer bilgi ile algı aynı şey

ise, bir insanın geçmişteki bir şeyi hatırladığı, ancak güncel olarak bir şeyi algılamadığı bir durumda onun bu şeyi bilmediğini kabul etmemiz gerekmez mi? (161-164).

Bilgi, Doğruluk ve Yararlılık

Ancak Protagoras'ın bu itirazlara da şöyle cevap verebileceğini ve verdiğini görürüz: Kendisinin bilgeliği ve bilgeleri inkâr ettiği, bir bilge ile deli arasında ayrım yapmadığı iddiası kötü niyetli bir saptırmacadır. Evet, kendisinin bir hastayla sağlıklı bir insan ve bir deliyle normal insan arasında algılarının *doğruluğu* bakımından bir fark olmadığı görüşünü savunduğu doğrudur. Ancak onun birinciler ile ikinciler arasında algılarının *işe yararlılığı* veya *iyiliği* bakımından bir ayrım yapmadığı iddiası doğru değildir. Bir duyum veya algı veya kanı bir başkasınınki ile *aynı ölçüde doğrudur*; ama aynı ölçüde *faydalı* veya *iyi değildir*. Protagoras bilgeliği kurbağalar arasında aramaktan uzaktır. Bedenle ilgili bilgeliği hekimler, bitkiyle ilgili bilgeliği tarımcılar arasında aramaktadır. Birinciler bedenle, ikinciler bitkiyle ilgili zararlı veya kötü duyumları kendileri için faydalı ve iyi duyumlara çevirme özelliğine veya üstünlüğüne sahiptirler. Aynı şekilde bilge ve iyi hatipler, yani Sofistler de devlete zararlı olan düşünceleri ona yararlı olan düşüncelere dönüştürme işini yaparlar. Başka deyişle devlete, siteye, dolayısıyla insanlara yararlı olan düşüncelerin aynı zamanda doğru olarak görünmesine yardım ederler. Kısaca insanların kanaatleri birbirleriyle kıyaslandığında onlardan birinin diğerinden daha *doğru* olduğu söylenemez, ama birinin diğerinden o insan ve diğer insanlar için daha *faydalı* veya *zararlı* olduğu söylenebilir (166 e-167 d).

Bunun üzerine Sokrates tartışmayı daha genel bir plana taşır. Protagoras yalnız algılarla ilgili olarak değil, her türlü doğruyla ilgili olarak insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemektedir. Protagoras herkese doğru görünen şeyin, onun için gerçekten doğru olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan insanlar kendi aralarında bilginler olduğu kadar bilgisiz insanların da bulunduğu görüşündedirler. O halde Protagoras'ın herkesin doğrunun ölçüsü olduğu görüşüne insanların ço-

ğunluğu karşı çıkmaktadır. Başka bir deyişle Protagoras'ın bu görüşünü paylaşmayanların sayısı, onu paylaşanlardan daha fazladır. Bu durumda Protagoras'ın kendi görüşünü paylaşmayanların bu sayısal çoğunluğunu göz önüne alarak kendi görüşünün yanlış olduğunu kabul etmesi zorunlu olmayacak mıdır?

Duyum veya Algı Gelecekle İlgili Şeylerde İşe Yaramaz

Ayrıca soğuk ve sıcak, acı ve tatlı gibi şeylerin duyumları veya algıları söz konusu olduğunda Protagoras'ın öğretisi insana inandırıcı görünmektedir. Ama sağlık, hastalık, adalet, adaletsizlik, dindarlık, dinsizlik gibi *duyumlarla ilgili olmayan şeyler* söz konusu olduğunda bilginin duyum olduğu kuramı işe yaramamaktadır. Aynı şekilde yasalar yapan bir devleti göz önüne alalım. Devlet veya site onu gelecekteki bir iyiyi veya yararı göz önüne alarak yapar. Ama duyumun gelecekle ilgisi yoktur. Gelecekle ilgili doğru, adil veya yararlı şeyler göz önüne alındığında sözü dinlenen, bu konularda uzman olandır. O halde bilginin duyum olduğu görüşü *gelecekle ilgili şeyler* konusunda da geçerli değildir.

Duyumcu Bilgi Kuramı Gücünü Herakleitosçu Varlık Kuramından Almaktadır

Sokrates bundan sonra Protagoras'ın bilgi kuramının temelinde bulunan Herakleitosçu varlık kuramına saldırıya geçer. Herakleitos her şeyin sürekli olarak hareket ettiğini, bu arada gerek algılayan özne, gerekse algılanan nesnenin sürekli değişim içinde olduğunu, algının ise bu ikisi arasında bir ilişki olduğunu söylediği içindir ki Protagoras değişen ilişkiler ortamına bağlı olarak bireylerin birbirinden farklı ve zaman içinde değişen duyumlarının bilgi olduğunu iddia edebilmiştir. O halde mağlup edilmesi, tezinin çürütülmesi gereken, asıl düşman Herakleitos'tur. Bu düşmanı mağlup etmek için Platon'un yapması gereken şey, bilginin konusunun var olan kalıcı ve devamlı bir şey olması gerektiğini göstermektir. Herakleitos'un kuramında varlık, yoktur; hiçbir şey, hiçbir şey değildir. Bir şey hakkında onun ne olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü onun varsayımında bir şey hakkında

onun hem şöyle olduğunu, hem de öyle olmadığını söylemek zorundayız. Eğer Herakleitos haklı olsaydı, Protagoras haklı olurdu. Bu durumda da bilginin veya bilimin duyum olduğunu söylemekten başka çaremiz kalmazdı. Ama Herakleitos haklı değildir. Dolayısıyla da Protagoras yanılmaktadır.

Bilim, Doğru Sanı veya Kanıta Dayanan Doğru Sanı da Olamaz

Theaitetos diyalogu bundan sonra bilim hakkında teklif edilen, ancak yine çeşitli güçlükler içerdiği görülen iki tezin tartışılmasına geçer. Bunlardan ilki bilimin *doğru sanı* veya *kanaat* olduğu tezidir. Diğeri ise onun *kanıta dayanan doğru sanı* olduğu tezidir. Platon'un bu iki tezi tartışmasını ele almayacağız. Ancak onun bu iki tezi de reddettiğini belirtmekle yetineceğiz. Burada önemli olan yukarda değindiğimiz gibi bilginin konusunun var olan, devamlı ve kalıcı olan bir şey olması gerektiğidir. Bundan dolayı da onun duyuma indirgenemeyeceği, çünkü duyumun konusu hakkında bize kesin, yanılmaz bir bilgi verdiğinin kabul edilmesi mümkün olsa da, onun konusunun gerçek anlamda var olan bir şey olmadığının gösterilmiş olmasıdır. O halde bilgiyi veya bilimi başka yerde aramamız, ona konu olarak başka bir şeyi verdirmemiz gerekmektedir. Bu başka şeyin ne olduğunu ise biliyoruz. Bu başka şey, hareket halinde olmayan, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan, sabit ve devamlı şey, kavram veya kavramlar, yani İdealar ve onlar arasındaki ilişkilerdir. İdealar ve onlar arasındaki ilişkileri kavrayacak olan yeti ise doğal olarak duyular değil, bir başka yeti, ruh veya onun en üstün kısmı olan akıl olacaktır. Böylece Platon'un bilgi veya bilimin ne olduğu hakkındaki pozitif öğretisine geçiyoruz.

BİLGİ HATIRLAMADIR (AMNESİS)

Platon'un bilgi hakkındaki pozitif öğretisinin ilk izlerine geçiş diyaloglarından biri olan *Menon*'da raslamaktayız. Platon bu diyalogunda ilk defa, daha sonra da birbirinden ayrılmaz bir şekilde hep bir arada göreceğimiz üç önemli tezini birlikte ve birbirlerine bağlı olarak sergiler.

Bunlardan birincisi ruhun, daha doğrusu akılsal ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısallığı, ikincisi onun bilgisinin nesnelerinin duyularımızla algıladığımız şeylerden ayrı, ancak akılla anlaşılabilir gerçek varlıklar olan İdealar olduğu veya İdealar dünyasının var olduğu, üçüncüsü ise bilginin özü itibariyle ruhta veya akılda saklı bulunan şeylerin bir *hatırlanması* olduğu tezidir. *Menon*'dan önce hiçbir diyalogda bu üç öğreti veya tez burada olduğu kadar açık ve kesin bir biçimde öne sürülmez. Bu diyalogdan zaman bakımından daha sonra gelen *Phaidon* diyalogunda da bu üç tez yine birbirine bağlı olarak karşımıza çıkmakla birlikte *Phaidon*'un esas konusu bu tezlerden özellikle birincinin, yani ruhun ölümsüzlüğünün felsefî kanıtlarla ispatıdır. Bu iki diyalogdan yine zaman bakımından daha sonra gelen *Devlet* diyalogu, esas olarak siyasî sorunu ele almakla birlikte, onda Platon'un İdealar Kuramı'nın tam bir tasviri ile birlikte bilgi kuramının da en işlenmiş biçimi ile karşılaşırız.

İnsan Ne Bildiği, Ne de Bilmediği Bir Şeyi Araştırabilir

Menon, Platon'un daha önceki Sokratesçi diyalogları gibi erdemin ne olduğu ve öğretilebilir olup olmadığı konusunun tartışılmasıyla başlar. Ancak kısa bir süre sonra bilginin ne olduğu üzerine bir tartışmaya dönüşür. Bu ikinci tartışmayı başlatan iddia, insanın ne bildiği, ne de bilmediği bir şey üzerinde araştırma yapmasının mümkün olmadığı iddiasıdır: İnsan bildiği bir şeyi bildiği için araştırmaz. Bilmediği bir şeyi ise neyi araştıracağını bilmediği için araştıramaz. Geride kalan tek şık, insanın aslında kısmen bildiği, kısmen bilmediği bir şeyi araştırmasının mümkün olduğudur. Başka deyişle insan aslında bildiği, ancak bildiğini bilmediği veya bildiğinin farkında, bilincinde olmadığı bir şeyi araştırabilir.

Bilgi Bilinen, Ancak Bilincinde Olunmayan Bir Bilginin Hatırlanmasıdır

Bu, doğal olarak insanın aslında bildiği, ancak bildiğinin bilincinde olmadığı bir şeyin insan ruhunda mevcut olduğu, bilginin veya bilimin

bu insan ruhunda var olan, ancak insanın "bilincinde olmadığı bilginin hatırlanması" olduğu tezine dönüşür. Sokrates bu görüşün insan ruhunun ölümsüzlüğü görüşünü içerdiğinin farkındadır. Çünkü bilginin hatırlama olması için ya insanın *bu dünyadaki hayatında* daha önce öğrendiği, ancak zamanla unuttuğu veya farkında olmadığı bir şeyi yeni bir uyarıcının etkisiyle hatırlıyor olması gerekir –bu ilerde Farabi'nin, Platon ve Aristoteles'in bilgi konusundaki görüşleri arasında temelde bir fark olmadığı görüşünü savunurken benimseyeceği şıktır– veya onun *daha önceki hayatında* öğrenmiş olduğu, ancak bilincinde olmadığı bir şeyi veya bilgiyi yine bir uyarıcının etkisiyle şimdi, yeni hayatında hatırlıyor olması olabilir.

Hatırlanan Bilginin Daha Önceki Bir Hayatta Kazanılmış Olması Gerekir

Sokrates'in *Menon*'da bu ikinci tezi benimsediğini görmekteyiz. Sokrates dinsel konularda bilge olan adamlarla Pindaros gibi tanrısal şairlerin bu görüşte olduklarını söyler. Bu görüşe göre insan ruhu doğası itibariyle ölümsüzdür ve *birçok kez yeniden doğmuştur*. Böylece yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan öğrenmediği hiçbir şey kalmamıştır. Dolayısıyla erdemle başka şeyler üzerinde önceden edinmiş olduğu bilgilerin hatıralarını ruhunda saklamış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Doğanın her yanı birbirine bağlı olduğu ve ruh her şeyi öğrenmiş olduğundan bir tek şeyi hatırlamakla insan bütün öteki şeyleri de bulmuş olur. İnsanların öğrenme dedikleri işte bundan, yani hatırlamadan başka bir şey değildir (80 e-81 e ve 85 e).

Empirik Kanıt

Sokrates bununla yetinmez, aynı zamanda bunu deneysel olarak göstermeye yoluna gider. Bunun için daha önceden hiç geometri eğitimi almamış olan bir köleye zor bir geometri problemini veya teoremini, bir dörtgenin ikiye bölünmesi teoremini çözdürür. Böylece onun daha önce bilmediği veya bilmediğini sandığı bir şeyi aslında bildiğini, çünkü diğer şeyler yanında bu geometri teoreminin bilgisine de ruhunda sa-

hip olduğunu gösterir. Bu deneyin sonucu, o halde, Sokrates'in görüşünü doğrulamaktadır: Bilgi, insanda *doğuştan vardır* ve öğrenme, onu hatırlamaktan başka bir şey değildir. Eğer bilgi insanda doğuştan varsa, insan onu daha önceki bir hayatta kazanmış olmalıdır. Bu ise insan ruhunun, bedenle varlığa gelmeyen ve bedenin ortadan kalkmasından sonra ortadan kalkmayacak, ondan farklı yapıda, tinsel ve ölümsüz bir şey, bir töz olduğunu ortaya koyar.

"Bilgi Hatırlamadır" Tezinin Avantajları

Platon'un *Menon*'da ortaya koyduğu bu görüşle bir taşla birkaç kuş vurduğunu söylemek mümkündür. Böylece Platon, bir yandan hocası Sokrates'in insanlarla konuşarak onları eğitmek ve kendisi herhangi bir şey öğretmeksizin hakikati onların kendilerine buldurmak yönündeki ünlü diyalog yöntemine sağlam bir ontolojik ve epistemolojik temel sağlamış olmaktadır. Burada Sokrates'in mesleğinin annesinin mesleğine benzediğini, annesinin bedenleri doğurtmasına karşılık kendisinin ruhları doğurtmaktan başka bir şey yapmadığı görüşü akla yakın açıklamasını bulmaktadır.

Diğer yandan bu görüş yine Sokrates'in bütün insanların üzerlerinde ciddi bir şekilde düşünüp konuştuklarında, ahlâkî erdemler konusunda anlaşabilecekleri görüşüne de sağlam bir temel sağlamaktadır. Çünkü bu erdemler hakkındaki bilgi insanlarda, insanların ruhlarında *zaten* mevcuttur. İnsanların ahlâkî doğrular üzerinde anlaşmaları, daha önce değindiğimiz gibi aldatıcı bir uzlaşmaya, rastlantısal bir görüş birliğine dayanmamaktadır. Bu kavramların insanların, insan türünün bütün üyelerinin ruhlarında nesnel, gerçek bir karşılıkları vardır.

Platon'un bilginin hatırlama olduğu görüşünü kanıtlamak için seçtiği örneğin, geometriden alınmış olması da son derecede anlamlıdır. Sokrates bilginin hatırlama olduğu öğretisini ispat etmek için örneğini ateşin yakması veya güneşin ısıtması gibi empirik alana ait olaylardan seçmemektedir. Tamamen insan zihninin ürünü olan ve tümel kavramlara dayanan geometri alanından seçmektedir. Bu, deneysel veya empirik varlıklar alanı dışında bir alanın olduğu ve bu

alanın bilgisinin var olduğunu kanıtlamaktadır. Platon'u İdealar Kuramı'nı ortaya atmaya götüren nedenler arasında matematiğin nesnelerinin empirik alana ait olmadığı, çünkü onun nesnelerin tam belirlenmiş ve tümel şeyler olduklarına ilişkin gözlem ve düşüncesinin önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştik. Nitekim yine daha önce hatırlatmış olduğumuz üzere Platon İdealar olarak her zaman ahlâkî ve estetik kavramlar yanında aritmetik ve geometrinin nesnelerini saymaktaydı. Doğal türler veya yapma şeylere gelince, onların İdealarını ya kabul etmediği veya onların varlığına ikinci dereceden önem verdiğine değinmiştik.

Nihayet burada Platon'un bilginin hatırlama olduğu görüşünün kanıtı olarak örneğini geometriden geçmesinin geometrinin modelini *bilimin genel modeli* olarak teklif etmesinin bir ilk işareti olduğunu söyleyebiliriz. Gerek bu son noktanın, yani geometrinin modelinin bilimin genel modeli olarak işlenmesi ve derinleştirilmesi, gerekse ruhun ölümsüzlüğünün *Menon* diyalogunda gördüğümüzün ötesinde felsefi-rasyonel olarak kanıtlanması işine ise Platon, *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarında girişecektir.

Ruh-Beden Ayrımı ve Ruhun Ölümsüzlüğü Görüşünün Öncüleri

Ruhla beden arasındaki ayrım ve buna bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğü görüşü, aslında *Menon* diyalogunda Sokrates'in kendisinin de işaret ettiği gibi Yunan dünyasında daha önce bilinmeyen bir görüş değildir. O, daha önce "dinsel konularda bilge olan" adamlarla "Pindaros gibi Tanrısal esinden pay almış şairler"in savundukları görüştür. Şüphesiz Platon'un "dinsel konularda bilge olan adamlar"la kastettiği mistik Orpheus ve Dionizos kültü mensupları ve onların bu konudaki görüşlerini paylaşan Pythagorasçılardır.

Yunan *Sır Dinleri*'ne ayırdığımız bölümde Dionizos kültü mensuplarının ölen, öldükten sonra dirilen bir Tanrı anlayışını kabul ettiklerini görmüştük. Homeros'ta ölümden sonra diriliş fikrinin önemsiz olmasına karşılık, Dionizos kültü mensuplarının öldükten sonra dirilen Tanrılarının kaderini paylaşarak yeniden dirilecekleri inancını öğ-

retilerinin ana inancı olarak benimsediklerini de biliyoruz. Aynı şekilde Orpheusçuluğun da bir ölümlünün öteki dünyaya gitmesi ve tekrar geri dönmesi ana inancına dayandığına değinmiş, eski Pythagorasçılığa mal edilen en ünlü öğretinin *ruh göçü* (reincarnation) görüşü olduğunu görmüştük. Bu görüş insan ruhunun bu dünyada bir başka insanın veya hayvanın bedenine geçtiği ve böylece bedenden bedene dolaştığını ileri sürmekteydi. Şimdi ruhun bedenden bedene dolaşabilmesi için özü veya yapısı bakımından *bedenden farklı* ve *ondan ayrı* bir varlık olarak tanımlanması gerektiği açıktır.

Buradan bir adım daha ilerleyip, ruhun insanın gerçek özünü oluşturduğu, onun bedenle ilişkisinin asıl özünü bozduğu, kirlettiği görüşüne ulaşmak da zor değildi. Bu görüşün mantıksal sonucu ise bedenin genel olarak ruh için bir *kötülük* olduğu görüşü olacaktı. Kısaca Platon'un *Menon*'da sözünü ettiği, *Phaidon*'da daha bir ısrarla veya güçle savunduğu ruhun ölümsüzlüğü, bedenden bedene geçtiği, yeniden doğuşlar çarkına tabi olduğu vb. yönündeki görüşleri içerikleri itibariyle orijinal görüşler değildir. Ancak bu görüşlerin daha önce olduğu gibi, özü itibariyle bir efsane biçiminde değil de, *rasyonel-felsefi olarak* ele alınması, işlenmesi ve kanıtlanması girişimi Platon'un eseri veya başarısıdır. Ayrıca onun bilgi kuramı ile olan sıkı bağlantısı, yani bilginin bir hatırlama olduğu, insanda doğuştan fikirlerin bulunduğu, insanın deneyin bize hiçbir zaman veremediği *a priori* birtakım fikirlere sahip olduğu tezlerinin temellendirilmesi için kullanılması, nihayet ruhun ölümsüzlüğü ile İdealar Kuramı arasında kurulan sıkı bağlantı da tamamen Platon'un kendi eseridir. Ancak bizi burada ilgilendiren sadece ruhun ölümsüzlüğü ve ruh-beden ilişkileri öğretisinin bilgi kuramı ile ilgili yönüdür. Çünkü ruhun bedenden ayrılığı ve farklılığı, ondan üstünlüğü öğretisi, doğal olarak, bedene bağlı olan bilgilerle, yani duyuların kullanılması yoluyla elde edilen bilgilerle, ruhun kendi eseri olan ve bedene ihtiyaç göstermeyen, hattâ bedenin elde edilmelerinde bir engel teşkil ettiği bilgiler arasında bir farklılık ve ikincinin birinciden üstünlüğü öğretisini doğuracaktır.

Beden ve Duyular Gerçek Bilgi veya Bilim İçin Bir Engeldir

Platon, *Phaidon*'da sürekli olarak ölümün, ruhun bedenden kurtuluşu ve bağımsızlığına kavuşması olduğunu kanıtlamaya çalışır. Beden ve bedene bağlı ihtiyaçlar genel olarak insanın ahlâkî özünü gerçekleştirmesine bir engel olduğu gibi, bedenin meydana getirdiği sınırlamalar da insanın bilgiyi veya bilimi kazanmasında ona yardımcı olmak şöyle dursun, tam bir engel teşkil ederler. Platon bunu göstermek için insanlar tarafından en fazla güvenilen görme ve işitme duyularını örnek olarak verir. Bu iki duyunun bize verdiği duyumlar kesin olmadığına göre öbürlerine nasıl güvenilebilir? (*Phaidon*, 65 b). Ruh, bilimi elde etmede duyulardan hiçbir yardım almaz; tersine kendi içine kapanıp bedenle ilişkisini ne kadar keserse gerçeği o kadar iyi kavrar (65 c). Ayrıca bilimin gerçek konusu olan yüksek ve değerli şeyler, örneğin iyilik, güzellik, doğruluk, sağlık, adalet, tek kelime ile şeylerin özü (ousia), gerçek, duyularla algılanan şeyler değildirler. Onlar sadece ve sadece aklın, düşüncenin konusudurlar. Bir kimse "kulaklarından, gözlerinden, tek kelime ile ruhu bulandırmaktan başka bir işe yaramayan ve ruhla olan her ilişkide onun gerçek bilgiyi, bilgeliği kazanmasına engel olan" bedenden ne kadar sıyrılırsa, *duyum*un yerine ne kadar *düşünme*yi geçirirse, gerçekten incelediği konu hakkında o kadar kesin bir bilgi elde eder (66 a). Öte yandan beden bir başka bakımdan da bilgiyi elde etmeye engeldir. Bedensel hastalıklar, korkular, tutkular, ihtiyaçlar bizi etkisi altına alıp meşgul ettiği için de bilime, felsefeye gerekli olan zamanı bırakmaz (66 b-d).

Platon *Phaidon*'da sadece ruh-beden zıtlığını, ruha veya akla, düşünceye dayanan bilginin gerçek bilgi olduğu görüşünü sergilemekle kalmaz; bilginin hatırlama olduğu görüşüne tekrar döner: "Bütün insanlar iyice sorguya çekildikleri zaman bir şey hakkında doğruyu kendiliklerinden bulurlar. Eğer kendilerinde bu bilgi ve şaşmaz akıl olmamış olsaydı, bunu yapamazlardı" (73 b). Platon'a göre bilgiyi tecrübe ile edinmiş olmadıklarına göre, insanların onu daha önceki hayatlarında öğrenmiş olmaları gerekir. Bu da ruhun ölümsüz olduğunu gösterir.

Fikirlerimizin Kaynağı Duyumlarımız Değildir

Bununla birlikte ruhun ölümsüz olup olmadığı meselesi bizi fazla ilgilendirmemektedir. Burada asıl sormamız gereken soru şudur Bilginin bir hatırlama olduğunu kabul edelim. Ancak neden biz onu insanların *duyular yoluyla* daha önce elde ettikleri, ancak farkına varmadıkları veya unuttukları bir bilgiyi daha sonra aktüel bir uyarı veya uyarıcının etkisi sonucunda hatırlamaları olarak açıklamak yoluna gitmiyoruz? Bu sorunun cevabı bizi Platon'un bilgi konusundaki düşüncesinin en önemli noktasına götürecektir. Platon'un bunun için *çağrışım* olayını ele aldığını görüyoruz. Aşıklar, sevgililerinin kullanma alışkanlığında oldukları bir şeyi, örneğin bir elbiseyi gördüklerinde sevgililerini hatırlarlar. Aynı şekilde bir aşık, sevgilisinin bir resmini gördüğü zaman da onu hatırlar. Ama insanın, örneğin eşitlik hakkındaki fikri böyle değildir. Bir tahta parçası başka bir tahta parçasına, bir taş başka bir taşa benzer veya eşit görünür. Ancak biz benzer veya eşit şeyleri gördüğümüz zaman veya gördüğümüz için mi eşitlik hakkında bir fikre, kavrama sahibiz, yoksa eşitlik hakkında bir fikre, kavrama sahip olduğumuz için mi eşit şeyleri gördüğümüz zaman onların eşit şeyler olduklarını söyleriz?

Tersine Duyumlarımız Ancak Fikirlerimiz Sayesinde Bir Anlam Kazanırlar

Bir deneyci hiç şüphesiz birinci görüşü savunacak, bizim eşitlik fikrimiz veya kavramımızın eşit olan veya eşitmiş gibi görünen şeylerden hareketle oluşturduğumuz "ideal" bir kavram olduğunu söyleyecektir. Ancak Platon bunun tam tersi görüştedir. Ona göre içinde yaşadığımız dünyada birbirine "gerçekten eşit" olan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla eşitlik fikrimiz veya kavramımız, eşit şeylerden hareketle elde ettiğimiz veya ulaştığımız bir fikir veya kavram olamaz. Eşit şeyler, eşit tahta parçaları veya eşit taşlar, bir bakıma eşit, bir başka bakımdan eşit değildirler. Eşit tahta parçaları, eşit taşlar bazen eşit, bazen eşit değil gibi görünürler. Oysa eşitlik, ideal eşitlik veya kendinde Eşitlik her zaman aynı kalan, kendisinin aynı olarak değişmeyen bir şeydir. O hal-

de bu kendinde Eşit veya ideal eşitliği biz eşit şeylerden hareketle elde etmeyiz. Tam tersine daha önce kendinde Eşiti, ideal eşitliği bildiğimiz, tanıdığımız için bütün bu şeylerin eksik de olsalar kendinde Eşit gibi eşit olmak istediklerini söyleriz:

> "O halde görmeğe, işitmeğe başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce bu kendinde Eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekir. Duyulardan gelen eşitlikleri bu kendinde Eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinde Eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını, fakat bunda başarı göstermediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır ... Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse o halde dünyaya gelmeden önce de dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk. Çünkü burada söylediklerimiz eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinde Güzel'i, kendinde İyi'yi, Doğru'yu, Kutsal'ı, tek kelime ile suallerimiz ve cevaplarımızda mutlağın mührü ile damgaladığımız bütün şeyleri de ilgilendirir" (73 d-75 d).

Platon ve Kant

Platon'un burada savunduğu bakış açısı ile Kant'ın bilgi konusunda kendisinden hareket ettiği bakış açısı arasındaki benzerlik dikkatimizden kaçmayacaktır. Bilindiği gibi bilgi konusunda tam bir deneyci olan Hume, nedensellik ilkesinin bize deney tarafından verilmediğini, çünkü bir ateş üzerine konan suyu, suyun kaynamasını deneysel olarak gördüğümüzü, ancak suyun kaynamasının "nedeni"nin ateş olduğunu "deneysel olarak görmediğimizi" ileri sürmüştür. Onun bu gözlemini ve bu gözleminde ileri sürdüğü nedenselliğin bize deney tarafından verilmediğini kabul eden Kant ise bundan hareketle nedenselliğin insan zihninin fenomenleri birbirine bağlamada kendisine dayandığı "deneyden gelmeyen, zihnin *a priori* bir kategorisi" olduğu görüşünü savunmuştur.

Burada Platon da benzeri bir mantık yürütmektedir. Buna göre kendinde Eşitliği bize deney vermediğine göre –çünkü deneyde karşılaştığımız şeylerin hiçbiri kendinde Eşitlik fikrimizi veya kavramımızı

karşılamamaktadır– onun kaynağı bizim zihnimiz, aklımız olmalıdır. Ancak Platon ile Kant arasındaki benzerlik burada bitmektedir. Çünkü Kant'ın bilgide akıldan gelen *a priori* unsurlar yanında deneyden gelen unsurların varlığını kabul etmesine ve bu unsurlara sahip olmayan kavramların boş kavramlar olduğunu ("Duyusuz kavramlar boştur") ileri sürmesine karşılık, Platon bilgide deneyin hiçbir rol oynamadığına, hattâ bilgi için bir engel oluşturduğuna inanmaktadır. Öte yandan yine insanın sadece *fenomen*leri bilebileceğini kabul eden Kant'tan farklı olarak, Platon insandan bağımsız bir evrende nesnel olarak var olan İdealar dünyasının, yani *numen*'in insan bilgisinin konusu olabileceğini savunmaktadır.

Platon'un *Phaidon* diyalogunda varlığını ileri sürdüğü İdeaların Kant'ın "kendinde şeyler"inin aynı olmadığına dikkat etmek gerekir. Çünkü Taylor'un haklı olarak işaret ettiği gibi Platon'un burada varlığını kabul ettiği İdealar, duyusal deneyde "bir şekilde karşılığı olan şeyler"dir. Başka deyişle "duyusal varlıkların kendisinden pay aldıkları" veya kendisini taklit ettikleri, kendisine benzemeye çalıştıkları İdealar dışında İdealar yoktur. İster kendinde Güzel, kendinde Doğru, kendinde Adil gibi ahlâkî-estetik İdealar, ister kendinde Üçgen, kendinde Kenar, kendinde Açı, kendinde Bir, kendinde İki, kendinde Eşitlik gibi matematik İdealar söz konusu olsun, bütün İdeaların duyusal varlıkta tam olmayan, eksik ve kusurlu olan birer karşılıkları *vardır*. Ancak öte yandan onlar duyusal şeylerin kendileri de değildirler. Onlar "duyusal şeylerin olmaya çalıştıkları, ancak hiçbir zaman için olmaya muvaffak olmadıkları şeyler"dir. Oysa Kant'ın kategorilerinin veya kendinde şeylerinin dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktur (Taylor, 188).

Bilimin Doğru Açıklama Modeli

Phaidon diyalogunun ne tür bir açıklama modelinin doğru bir açıklama modeli olduğu hakkında önemli bir pasajı içerdiği bilinmektedir. Bu diyalogda Sokrates olayları açıklamak üzere o zamana kadar Doğa Filozofları tarafından ileri sürülen mekanist açıklama modelini reddeder, onun yerine erekbilimci açıklama modelini benimsediğini ilan

eder. Doğa Filozofları yine daha önce üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi Sokrates'in hapiste bulunmasını kaslarının, kemiklerinin, kirişlerinin vb. durumu ile açıklamaya çalışırlarken Sokrates, yasal olarak kurulmuş bir mahkemenin kararına uymasının doğru olduğunu düşündüğü için hapiste bulunduğunu belirtir ve bu açıklama yönteminin sadece insanın iradi kararları ve eylemleri için değil, bütün doğal olaylar için de kullanılması gerektiğini ileri sürer. Söz konusu yeni açıklama yönteminin esasta matematikçilerin kullandığı yöntemin aynı olduğunu söyler. Matematik yöntem ise yine daha önce belirttiğimiz gibi temelde kanıtlanmamış bir ilkeden, yani postüladan hareket ederek ondan onun sonuçlarını veya içerdiği şeyleri çıkarmaktan ibarettir.

Öte yandan bir varsayımdan veya postüladan onunla çelişki içinde olmayan sonuçların çıkarılmasının bu varsayımın doğruluğunun kanıtı olmadığı da açıktır. Çünkü bu postülaya karşı çıkan biri bu postülanın kendisinin doğru olduğunun kanıtlanmasını isteyebilir. Bu durumda bu postülanın kendisinin daha başka bir postüla ile temellendirilmesi, bu sürecin böylece tekrarlanarak sonunda doğru olduğu apaçık olarak görülen veya bütün taraflar tarafından öyle olduğu kabul edilen bir ilkede durulması gerektiği ortaya çıkar. Bu apaçık veya kanıtlanmasına ihtiyaç göstermeyen varsayım, İdealar varsayımı, daha doğrusu İdealar varsayımının da gerisinde bulunan İyi İdeası varsayımıdır. Platon *Phaidon* diyalogunda bu yeni yöntem hakkında daha fazla derinleştirmeye gitmez. Bu yeni yöntemin ve bu yeni yönteme dayanacak yeni bilimin nasıl bir şey olduğu hakkında asıl görüşünü *Devlet* diyalogunda ortaya koyar. Bu diyalog, bu yeni yöntemin ideal amacının bilimin tümünü apaçık olan doğrulardan dedüktif bir şekilde türetmek olduğunu göstermeye çalışır. Bunu da özellikle ünlü *Bölünmüş Çizgi* benzetmesi ile ilgili olarak ortaya attığı kuramı etrafında yapar.

BÖLÜNMÜŞ ÇİZGİ BENZETMESİ

Bilgi Hiyerarşisinin Temelinde Varlık Hiyerarşisi Vardır

Bölünmüş çizgi benzetmesi, bir yandan Platon'un varlıklar arasında

tesis ettiği hiyerarşiyi gösterirken, öte yandan bu hiyerarşiye uygun olarak bilginin çeşitli türleri veya dereceleri arasında yapılan ayrımı ortaya koyar. Daha kısa bir ifadeyle Platon'da varlıkların varlık derecelerine göre hiyerarşik bir şekilde sınıflandırılması, öte yandan, *bilgilerin de bilgi veya doğruluk derecelerine göre hiyerarşik bir biçimde sınıflandırılması* anlamına gelir. Çünkü her zaman tekrar ettiğimiz gibi Platon'a göre bir bilginin doğruluk derecesi, onun konu olarak aldığı şeyin veya nesnenin varlık derecesine tabidir. Bir şey ne kadar var ve gerçekse, onun bilgisi de o ölçüde doğrudur veya doğruluk içerir.

Temel Varlık Türleri

Platon, bizden eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgiyi veya doğruyu düşünmemizi ister. Bu iki parçadan daha kısa olanı *görünen dünya*, diğeri, yani daha uzun olanı *kavranan* veya *düşünülen dünya*dır. Sonra bu iki parçadan her birini yine aynı oranda, yani eşit olmayan iki parçaya bölmemizi ister. Daha kısa olan parçanın, yani görünen dünyanın yine daha kısa olan bölümü *kopyaları* veya *yansıları* temsil eder. Platon bu kopyalar veya yansılardan gölgeleri, suda veya parlak yüzeylerde yansıyan şekilleri ve bunlara benzer başka görüntüleri, hayalleri (images) kastetmektedir. Görünen dünyanın diğer daha uzun parçası ise "canlı varlıklar, bitkiler ve insan tarafından yapılmış olan her türlü nesneyi", yani algılarımızla kavradığımız doğal varlıklarla insan elinden çıkmış yapma şeyleri içine alır. Ancak yukarda söylediğimiz gibi gerek kopyalar, gerekse doğal varlıklarla yapma nesneler *birlikte* görünen dünyayı, yani algılarla bilinen dünyayı temsil ederler. Buna karşılık kavranan veya düşünülen dünya, duyusal olarak kavranmayan, "ruhun gözü" ile görülen şeyleri içine alır.

Bununla birlikte Platon, bu dünyayı da eşit olmayan iki parçaya ayırır. Bunlardan birincisinde ruh, araştırmalarına varsayımlardan hareketle gitmek zorundadır. Ancak o burada bir ilkeye gitmez, varsayımların sonuçlarına gider. İkinci parçada ise bunun tersine varsayımlardan varsayımsal olmayan, koşulsuz olan ilkeye yönelir veya yükselir (*Devlet*, 509 d-510 b).

Temel Bilgi Türleri

Platon yukarda sıraladığımız varlık türlerine, bilen ruhta dört bilme tarzını veya dört bilgi türünü tekabül ettirir. Konuya *bilginin konusu olan şeyler* açısından bakarsak yukardan aşağıya doğru ilk iki bilginin konusu akılsallar, akılla kavranan şeylerdir (noeta). Son iki bilginin konusunu teşkil eden şeylere ise kanının, sanının konusu olan şeyler (doksata) demek durumundayız. Konuya *bilen insanın ruhunun veya zihninin halleri* açısından bakacak olursak yine yukardan aşağıya doğru birinci tür bilme, *saf akılsal bilme* veya *sezgi*dir (noesis). İkinci tür bilgiyi ise Platon *çıkarsama* veya *çıkarsamaya dayanan bilgi* (dianoia) olarak adlandırmaktadır. Bu iki tür bilgi, birlikte, kelimenin asıl anlamda *bilgi* veya *bilim*dirler (episteme). Üçüncü tür bilgiye Platon'un verdiği ad, *inanma* veya *inanç*tır (pistis). Dördüncü tür şeylere yönelen dördüncü tür bilgi tarzı veya bilgi için Platon'un kullandığı kelime ise *tahmin* (guesswork, conjecture), hattâ *yanılgı* (illusion) anlamına gelen "eikasia"dır.

Platon için görünen dünyaya yönelen ve bu anlamda genel olarak kanı, kanaat, sanı (doksa) diye nitelendirilmesi mümkün olan son iki bilgi tarzı arasındaki fark, temelde, bir güvenilirlik farkıdır. *İnanç* (pistis), diğerinden farklı olarak arkasında sağduyuya dayanan bir güvenilirliğe sahiptir. Bu farkı zaten onların ele aldıkları şeylerin varlık tarzlarından veya gerçeklik derecelerinden hareketle de çıkarsayabiliriz (511 d-e; 533 e-534 a).

Kanının veya sanının (doksa) konusu olan şeyleri bilginin (episteme) konusu olan şeylerle karşılaştırırsak Platon'a göre birinciler ikincilerin olsa olsa birer kopyası olma durumundadırlar. Başka deyişle görünen dünya düşünülen dünyanın, duyularla kavranan şeyler, duyusal varlıklar, tikeller akılla kavranan şeylerin, akılsal şeylerin, İdeaların, tümellerin kopyalarıdırlar. Ancak öte yandan özellikle birinciler, yani duyusal şeyler kendi aralarında da birbirlerinden belli bir anlamda ayrılırlar. Doğal varlıklar ve insan elinden çıkma nesneleri akılsal varlıkların, İdeaların kopyaları, yansıları, gölgeleri olarak kabul edersek, bunların kopyalarından, gölgelerinden de söz edebiliriz. Ör-

neğin güzel sanatların ortaya koyduğu ürünler bu tür şeylerdir. Yani onlar "kopyaların kopyaları, yansıların yansıları veya gölgelerin gölgeleri"dirler.

Temel Varlık Türlerinin Sayısı Üç mü, Yoksa Dört müdür?

O halde ortada aslında üç tür varlık olduğunu söyleyebiliriz. A) Önce her türlü varlığın asli örnekleri, orijinalleri, arketipleri olduklarını söylememiz gereken İdealar vardır. Sonra B) bu İdeaların görünen dünyada kopyaları olan doğal veya insan elinden çıkma ürünler vardır. Örneğin İdealar dünyasında bir insan İdeası, bir at İdeası, bir masa İdeası bulunmaktadır. Duyusal dünyada bu İdeaların kopyası veya taklidi olan insan ve at gibi doğal varlıklar olduğu gibi masa gibi insan elinden çıkmış yapma şeyler de vardır. Ama duyusal dünyada bir de C) bu sonuncuları taklit eden şeyler, örneğin insan heykeli, at veya masa resmi vardır. Görüldüğü gibi bu son tür şeyler bir kopyadan daha çok kopyanın kopyası veya taklidin taklididirler (597-599). Benzeri şekilde bir insanın kendisinin İdeaya nisbetle bir yansı olmasına karşılık, bu insanın su üzerine akseden hayali, kopyanın kopyası veya hayalin hayalidir.

Ancak ilginç olan bir diğer nokta, Platon'un görünen dünyaya ilişkin nesnelerle ilgili olarak yaptığı bu ayrımın benzerini düşünülen veya akılla kavranan dünyaya ilişkin nesnelerle ilgili olarak da yapmasıdır. Platon her ikisinin de akılsal dünyaya ait olduğunu kabul etmekle birlikte çıkarsamaya dayanan bilginin konu aldığı nesnelerle saf akılsal sezgiye dayanan bilginin konu olarak aldığı nesneler arasında da bir ayrım yapılması ve birincilerin ikincilerin bir yansısı, bir kopyası olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir (510 b). Ona göre çıkarsamaya dayanan bilginin örneği, mate*matiksel bilgi*dir. Bu bilginin veya bilimin konu olarak aldığı nesneler de matematiğin nesneleridir. Bu nesneler daha önce de bildiğimiz üzere tek, çift gibi sayılar veya kenar, açı, dörtgen gibi şekillerdir. Şimdi Platon'a göre matematikçi akıl yürütürken zorunlu olarak *görünür* şekillerden, örneğin *tahtaya çizdiği* bir üçgen veya çemberden hareket eder. Aslında onun gerçekten düşündüğü, bu tahta üzerine çizdiği şekil değil, onun temsil et-

tiği İdeasıdır. Ancak o asıl üzerinde düşündüğü kendinde Üçgen veya kendinde Çember'den konuşabilmek için tahta üzerine çizdiği o görünür üçgen veya çemberden hareket etmek zorundadır. Bu görünür üçgen veya çember ise İdealarının birer kopyasıdır.

Platon'un bu son sözlerini ciddiye alırsak, ortada hiç olmazsa matematiksel varlıklarla ilgili olarak yukarda doğal veya insan elinden çıkma varlıklarla ilgili olarak söylediğimizden bir fazla sayıda kopyanın var olması gerektiği ortaya çıkar. Buna göre önce örneğin tek bir üçgen İdeası veya kendinde Üçgen vardır (I). Sonra matematikçinin kara tahtaya çizdiği üçgen vardır ki bu üçgen o ideal üçgenin bir kopyası olarak alınabilir (II). Görünen dünyaya geçtiğimizde karşımıza üçgen şeklindeki cisimler veya üçgen şeklinde imal ettiğimiz nesneler çıkacaktır. Bunu ikinci türden bir kopya olarak alabiliriz (III). Nihayet bu üçgenin resmini yapacak olan bir ressam veya bu üçgenin bir ayna veya parlak cisim üzerindeki imgesi, hayali, üçgene ilişkin üçüncü kopyayı meydana getirecektir (IV).

Ancak kanaatimize göre Platon'un burada matematik üçgenin İdeal üçgenin kopyası olduğu sözlerini fazla harfi harfine ele almamak gerekir. Çünkü burada nihayet söz konusu olan kendisinin de belirttiği gibi bir benzetmedir. Bir benzetmeyi ise amacını aşar bir şekilde olduğu gibi almak çoğu zaman tehlikelidir. Platon'un matematiksel varlıklarla ilgili olarak nasıl bir varlık tarzını kabul ettiğini söyleyen Aristoteles'in görüşlerini daha önce tartışmıştık.

Şimdi üzerinde konuştuğumuz bilgi problemi bakımından Platon'un burada sözünü ettiği dört bilgi türünü ele alalım. Ancak bu kez aşağıdan yukarıya doğru gidelim:

Tahmin (Eikasia)

Platon'un *tahmin* veya hattâ *yanılgı*, illüzyon (eikasia) diye adlandırdığı bilgiden başlayalım. Platon bu tür bilginin konusu olarak nesnelerin gölgeleri veya onların su veya parlak yüzeyli cisimler üzerindeki yansılarını vermektedir. Ancak değindiğimiz gibi bu bilginin veya yanılgının konusu olan şeyleri sanat eserlerindeki taklitlere kadar uzatmamız

mümkün ve doğrudur. Çünkü neticede onlar da doğal veya insan elinden çıkma şeylerin taklidi veya gölgesi, yansısı durumundadırlar.

Bu tür bir bilginin bilgi olmadığı açıktır. Çünkü açıkça görüldüğü üzere bu tür bir bilginin bir konusu yoktur veya konusunun bir gerçekliği yoktur. Onun konusu sadece bir *hayal*dir. Bununla birlikte belki bir gölgenin, gölgesi olduğu bir cisim veya suda yansıyan bir hayalin, hayali olduğu öznesi hakkında bize çok kaba bir bilgi vermesi anlamında onun en aşağı dereceden bir bilgi verdiği de söylenebilir. Öte yandan Cevizci'nin haklı olarak işaret ettiği gibi üzere Platon bu bilme tarzını bir de muhtemelen Sofistlerin hitabet sanatının gerçek doğasıyla tragedya, komedya gibi sanatların özünü gösterebilmek için bilginin çeşitli türleri hakkında burada verdiği sınıflamaya dahil etmektedir (Cevizci, 129). Çünkü bildiğimiz gibi Platon bütün diyalogları boyunca Sofistleri söz sanatı yoluyla var olmayanı var veya sahte olanı gerçek imiş gibi gösteren göz boyacılar, sihirbazlar, şarlatanlar olarak göstermektedir.

İnanç (Pistis)

İkinci tür bilgiye, Platon'un *inanç* veya *inanma* (pistis) diye adlandırdığı bilgiye gelince, onun bir öncekinden farklı olarak belli bir konusu ve bu konusunun belli bir gerçekliği olduğu açıktır. Onun konusu duyusal, tikel nesnelerdir. Ancak Platon'un bu tür şeyleri, yani oluş ve yok oluş içinde olan varlıkları gerçek varlıklar olarak görmediği için onları konu alan duyusal, tikel algıları da bilgi olarak kabul etmediğini biliyoruz. Bununla birlikte bu, bu tür şeylerin *hiçbir* varlığa sahip olmadığı veya bunları konu alan duyumların *hiçbir* bilgi içermediği anlamına gelmemektedir. Tersine eğer duyusal varlıkların orijinalleri veya modelleri olan değişmeyen ve hep kendi kendilerinin aynı kalan tümel nesneler, İdealar olmamış olsaydı, eğer *varlık* Herakleitos'un ve benzerlerinin, Sofistlerin ileri sürdükleri gibi sadece oluş ve yok oluş içinde olan duyusal tikel şeylerden ibaret olsaydı, insanın sahip olabileceği tek bilgi bu bilgi olurdu. Öte yandan Platon'un duyumun, duyumun konusu olan şey hakkında bize kesin bir bilgi ver-

diğinden hiçbir zaman şüphe etmediğini unutmayalım. Problem duyumun, konusu olan şey hakkında bize doğru veya kesin bir bilgi verip vermemesi değildir (Platon rüya gören bir adamın bile duyumlarının doğruluğundan şüphe etmemektedir), konusu sürekli değişen bir şey olduğu için bu bilginin, bilginin veya daha doğrusu bilimin sahip olması gereken en önemli standardı, yani tümellik ve değişmezlik, evrensellik ve zaman-dışılık standardını karşılama imkânına sahip olmamasıdır. Başka deyişle empirik bilgi bilgidir, ancak standartları düşük düzeyde ve insanın gerçek bilgi veya bilim ihtiyacını karşılayamayan bir bilgidir.

Çıkarsamacı Bilgi (Dianoia)

Üçüncü tür bilgi, yani *çıkarsamacı bilgi* (dianoia) ile asıl bilgi, akılsal bilgi alanına giriyoruz. Ancak bu bilginin de Platon'un idealindeki bilgiyi tam olarak karşılamadığını anlıyoruz. Platon'un bu tür bilginin de duyusal unsurlara dayandığı, çünkü akıl yürütmelerini tahtaya çizdiği duyusal şekiller üzerinde yaptığı düşüncesini fazla ciddiye almamamız gerektiğini yukarda söyledik. Çünkü bizzat kendisinin sözleriyle, evet, geometrici tahtaya çizdiği üçgen veya daireden *hareketle* konuşmaktadır, ama onlar *üzerinde* konuşmamaktadır. Onların *üzerinden*, onlar *aracılığıyla* konuştuğu, kendilerinden söz ettiği şey, ideal üçgen veya ideal dairedir. Tahtaya çizdiği üçgen veya daire şekli, bu ideal üçgen ve dairenin bir *kopyası* olmaktan çok bir temsili, *illüstrasyonu*dur.

Platon'un bu bilgi tarzına ve onun örneği olarak sunduğu matematikçinin yöntemine en önemli itirazı bu yöntemin *koşullu* ve *varsayımsal* olmasıdır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi matematikçi tek, çift sayı, açı, kenar, üçgen gibi şeyleri birer varsayım olarak kabul edip onlardan çıkarsama yapmakta ve mümkün tutarlı sonuçlarını veya içermelerini (implications) çıkarmaktadır. Ancak bu varsayımların veya postülaların kendilerine itiraz edecek olan, onların kendisi için apaçık olmadıklarını ileri sürüp kanıtlanmalarını isteyen birine böyle bir kanıt veya açıklama (logos) verememektedir. O halde burada varlığı ileri sürülen bilgi, son tahlilde, tamamen koşullu ve varsayımsal bir

bilgi olduğu için Platon'un kafasındaki *mutlak, apaçık, koşulsuz* bilginin standardına uymamaktadır:

> "Geri kalanlara, yani geometri ve benzerlerine gelince belli bir ölçüde gerçeği kavramakla birlikte onlar bu gerçeği sadece düşlemektedirler. Kullandıkları varsayımları sorgulamadan bıraktıkları ve onlar hakkında kanıt veremedikleri sürece düşlerinden hiçbir zaman uyanıp gerçeğe olduğu gibi bakamamaktadırlar. Çünkü hareket noktamız bilmediğimiz bir şey olduğunda ve sonuçlarımız ve ara adımlarımız da bilmediğimiz şeylerden meydana geldiğinde sonuçta ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın tutarlılık, bilgi olabilir mi?" (533 c).

Saf Akılsal Bilgi veya Sezgi (Noesis)

Bütün bu sözlerinden Platon'a göre gerçek bilgi adını almaya lâyık olan tek şeyin "apaçık ilkelere dayanan, herhangi bir duyusal öğe içermeyen" veya onun dolayımından geçmeyen, "hiçbir şekilde varsayımsal veya koşullu bir nitelik taşımayan, nesnesini doğrudan ve saf bir kavrayışla kavrayan bilgi" veya bilim olduğu anlaşılmaktadır. Platon böyle bir bilimin ve var olduğuna inanmaktadır ve onu *diyalektik* diye adlandırmaktadır. O halde Platon'da felsefe, bilim veya diyalektik bir ve aynı anlamdadır. Diyalektik "duyulardan hiçbir yardım almaksızın sadece akla dayanır. Konusu saf akılsallar olan İdealardır. O kendinde İyi'nin özüne ulaşıncaya kadar bütün akılsallar dünyasını saf düşünce ile kavrar" (532 a)... "Diyalektik kendine sağlam bir temel sağlamak üzere varsayımları teker teker ortadan kaldırarak ilkenin kendisine yükselen tek yöntemdir" (533 d)... "Diyalektik, bilimlerin, tüm eğitim sisteminin doruğudur. Onun üstüne yerleştirilebilecek başka hiçbir şey yoktur" (534 e).

Matematik, Diyalektik midir?

O halde Platon matematiğe çok önem vermekle birlikte onu felsefeye veya diyalektiğe özdeş kılmamaktadır. Çünkü matematik, içinde hâlâ duyusal bir şeyler içeren bir disiplin olduğu gibi çalışma yöntemi de kanıtlanmamış varsayımlardan onlarla tutarlı olan sonuçları çıkar-

maktan ibarettir. Oysa en yüksek bilim, içinde hiçbir biçimde duyusal bir öğe içermemesi gereken bir bilim olması yanında varsayımsal bir temele de sahip olamaz. Bundan dolayı diyalektik;

> "Varsayımları ilkeler olarak değil, kelimenin gerçek anlamında varsayımlar olarak, yani hareket noktaları olarak alır ve onlardan yukarı doğru giderek kendisi hiçbir varsayım içermeyen ve her şeyin ilkesi olan bir şeye yükselir. Bu ilkeyi kavradığında tekrar ondan çıkan sonuçları göz önünde tutarak sonuçlarına iner. Bütün bu süreç duyusal hiçbir şey içermez, tümüyle bir İdeadan diğerine geçmek suretiyle gerçekleşir ve yine İdealarda sona erer" (511 b-c).

Burada bazı noktalar üzerinde durmak istiyoruz. İlk olarak Platon'un burada sözünü ettiği kendisi hiçbir varsayım içermeyen ve her şeyin ilkesi olan bir şeyle genel olarak İdealar dünyasını, ancak daha özel olarak İyi İdeasını kastettiğini biliyoruz. Platon'un yöntemi ve büyük varsayımına ayırdığımız bölümde geniş olarak üzerinde durduğumuz gibi o her şeyin kaynağında olan ve her şeyin açıklamasını vermesi mümkün olan tek kayıtsız, şartsız, mutlak varlığı İyi İdeasında görmektedir.

İkinci olarak Platon'un bu şekilde mutlak, koşulsuz bir ilkeden hareketle kavramdan kavrama geçen bilgi yönteminin temelde yine dedüktif bir yöntem olduğunu anlıyoruz. Platon'a göre diyalektiğin matematikten farkı diyalektiğin ilke veya ilkelerinin *mutlak* olmasına karşılık matematiğin ilkelerinin *koşullu* olmasıdır. Aradaki bu farkı aklımızda saklı tuttuktan sonra her ikisinin de çalışma tarzının tamamen dedüktif olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekliyle diyalektiğin veya diyalektik yöntemin Descartes'ın yönteminden bir farkı olmadığını söylememizde de bir mahzur yoktur. Çünkü Descartes da her türlü bilimin örneği olarak matematiği vermekte, felsefenin matematiğe benzer bir şey olmasını istemekte, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan, insan zihni tarafından sezgisel olarak kavranan ilkelerden hareketle dedüktif bir şekilde elde edilen doğrulardan meydana gelen bir sistemi her türlü doğru bilimin modeli olarak sunmaktadır.

Platon ve Doğa Bilimleri

Platon'un *Devlet* diyalogunda bilim hakkındaki bu görüşüne uygun olarak deneysel hiçbir veri içermeyen, tamamen akılsal kavramlara ve onlar arasındaki dedüktif çıkarımlara dayanan disiplinleri bilim olarak kabul ettiğini ve sitesindeki yöneticilerin eğitiminde de sadece bu bilimlerin kullanılmasına izin verdiğini görmekteyiz. Bu bilimler Platon'a göre sırasıyla aritmetik, geometri, astronomi, müzik ve nihayet bütün bunların üstünde olan diyalektiktir. Açıkca görüldüğü gib bu bilimler arasında bugün *doğa bilimleri* denen ve *insani deneye dayanan hiçbir bilim*in varlığına rastlamamaktayız. Platon'un burada sözünü ettiği astronomi biliminin, gök cisimlerin yapısı ve hareketlerinin incelenmesi olarak gözleme dayanan bir bilim olarak tanımladığımız günümüz astronomisine benzer bir şey olduğunu düşünürsek fena halde yanılmış oluruz. Çünkü Platon'a göre "bilimin işi görülen ile ilgili değildir." O halde astronominin konusu gökte gözlemlenen duyusal cisimler ve onların hareketleri olamaz. Evet, göğü süsleyen yıldızlar görünen şeyler içinde en ince, en mükemmel şeylerdir. Ancak onlar ve onların özellikleri asıl gerçeklerin çok aşağısındadır. Gök bilgininin incelemesi gereken şeyler, gezegenlerin gözlemlenen hızları veya gözlemlenen yörüngeleri de değildir (Çünkü bunların kusurlu, düzensiz olduğunu görmekteyiz), gerçek hızları, gerçek yörüngeleridir ki, bunlar da gözlemle değil, ancak akıl ve düşünce ile kavranırlar. Kısaca astronomide gökte olup bitenler üzerinde değil, *ideal olarak olup bitmesi gereken şeyler* üzerinde durmamız gerekir (529 c-530 c).

Platon'un astronomi hakkındaki bu sözlerini yine harfi harfine kabul ettiğimizde ortaya nasıl bir astronominin çıkacağını doğrusu insan çok merak etmektedir. Ancak bu konuda da Platon'un sözlerini fazla olduğu gibi ele almamamız gerekir. Çünkü burada Platon'un asıl sözünü etmek istediği şey, kendi zamanında ve kendi okuluna mensup Eudoksos gibi ünlü gök bilginlerinin yaratmaya çalıştıkları *matematiksel astronomi*dir. İlginç olan ise şudur ki, Platon'un ölümünden iki yüz yıl sonra Yunan dünyasında astronomide büyük ilerlemeler meydana getirecek olan şey de, Akademi'de astronomi problemlerinin özü

bakımından matematiksel problemler olduğu konusunda gösterilen bu ısrar olacaktır.

Ancak bu son olguyla, Platon'un deney ve gözleme hiç yer vermediği, bu nedenle doğa bilimleri alanında tümüyle yetersiz bir yöntemi önerdiğini bilmemiz gerekir. Galile'den bu yana modern doğa biliminin yöntemi dedüksiyon değildir. Doğal olayların gözlemlenmesi, onları açıklamak üzere bir varsayımın oluşturulması, bu varsayımı doğrulamak üzere tekrar deneye, yani gözlem ve deneyime başvurulması ve sonuçta mümkün olduğu kadar matematiksel bir biçimde formüle edilen yasalara ulaşılmasıdır. Şüphesiz bu bugün doğa bilimlerinde dedüksiyonun kullanılmadığı anlamına gelmez. Özellikle matematiksel olarak formüle edilen yasalar üzerinde birtakım çıkarsamalar, dönüştürmeler yapılması aşamasında dedüksiyonun en önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Ancak Platon, hattâ aynı ölçüde olmamakla birlikte Aristoteles bilimde gözlem ve deneyin, endüksiyonun kullanılması konusunda doğru veya yeterli bir çaba göstermemişlerdir. Diğer yandan Platon'un asıl ilgi konusunu doğal varlıklarla onların bilgisinin oluşturmadığını, bunlara ikincil hattâ tamamen ilineksel bir ilgi gösterdiğini, hattâ *Parmenides* diyalogunda gördüğümüz gibi insan, at, ağaç gibi doğal türlerin İdealarını kabul etmekte çekingen veya isteksiz olduğunu, buna karşılık bütün diyalogları boyunca ahlâkî-estetik şeyler yanında matematiksel nesnelerin İdealarıyla ilgilendiğini de unutmamamız gerekir. Bunların ise yapıları, doğaları itibariyle zihinsel-akılsal gerçeklikler olmaları Platon'un sözünü ettiği metodun bu tür varlıklar hakkında başarılı olarak uygulanabilmesi imkânını sağlamıştır. Şüphesiz akılsal bir doğa bilimi mümkün değildir, ama salt *akılsal bir matematik*, *ahlâk veya estetik* büyük ölçüde mümkündür. Hattâ başta Platon, Descartes ve Kant olmak üzere bazılarına göre mümkün olan sadece bunlardır.

Ancak bilimin (episteme) nesnelerinin duyusal tikel varlıklardan ayrı bir dünyaya ait tümel, akılsal kavramlar olması gerektiği yolundaki görüşün, özellikle bunun bir uzantısı olarak Aristoteles'in Platon'un tümellere tikellerden ayrı bir varlık tanıdığı şeklindeki yorumunun ciddi bir güçlüğe yol açtığı da bir vakıadır. Eğer gerçek bilgi, bu

tikellerden ayrı ve onlarla hiçbir ilgisi olmayan tümellerin bilgisi ise tümellerin bilgisinin içinde yaşadığımız dünyada mevcut tikellerin bilgisi konusunda bize verebileceği ne olabilir? Kaldı ki değindiğimiz gibi Platon özellikle *Phaidon* diyalogunda, duyusal varlıkların kendilerinden pay aldıkları İdealar dışındaki İdeaların varlığını kabul etmiyor gibi görünmektedir. Nitekim bu görüşte olduğu içindir ki, duyusal varlıklarla veya duyusal tikellerle akılsal tümeller arasında sürekli olarak ilişki kurmaya çalışmakta ve bu ilişkiyi pay alma, benzeme, taklit etme ilişkisi olarak tesis etmeye çalışmaktadır.

Acaba bu güçlüğü çözmek için ne yapabiliriz? Şöyle bir yorum mümkün mü? Platon'un asıl derdi, içinde yaşadığımız dünyada var olan duyusal tikellerin bilgisidir. Ancak duyusal tikeller bilimin aradığı özelliklere sahip olmadıkları içindir ki Platon, onların üzerinde, onlardan ayrı bir akılsal tümeller dünyasının varlığını kabul etmek yoluna gitmektedir. Bu durumda, duyusal tikellerle akılsal tümeller arasındaki ilişkiyi doğru ve doyurucu bir yorumla açıklamak çok zordur. Ancak Platoncu kuramın özü, Copleston'un da işaret ettiği gibi (*A History*, 151) tümel gerçekliklerin "bağımsız" bir varlığa sahip oldukları öğretisinde değil, tümel kavramların "nesnel bir karşılıkları olduğu" inancında yatmaktadır. O halde Platon'un bilgi kuramı ile ilgili olarak üzerinde ısrar etmemiz gereken şey, tümellerin tikellerden ayrı ve onlardan bağımsız bir varlığa sahip olup olmadıkları hususu olmamalı, "onların bilimin konusunu teşkil edebilecek tümellik ve değişmezlik özelliklerine sahip nesnel bir varlığa sahip şeyler olduğu öğretisi" olmalıdır.

MİSTİK BİLGİ

Platon'un *Devlet* diyalogunda matematik ile diyalektik, matematik yöntemle diyalektik yöntem arasında yaptığı ayrım, özellikle diyalektiğin konusu olan akılsal nesneleri veya ilkeleri doğrudan ve entelektüel bir sezgi ile (noeton) kavradığına ilişkin sözleri, *Devlet*'te İyi ideası, *Şölen*'de ise güzellik İdeası hakkında söylediği sözlerle ve bunun yanı sıra bu İdeaların zihin tarafından ne tür bir sezgi ile kavranacağına dair verdiği açıklamalarla birleştirilirse, onun varlığın en son, mutlak il-

kesine ilişkin olarak sahip olabileceğimiz bilginin bir tür mistik coşku (extase) sonucunda erişilen mistik bilgi olduğu yolunda bazı imalar içermektedir. Bundan dolayıdır ki, daha Antik dönemden başlamak üzere başını Plotinos'un çektiği ve Platon'dan hareket ettiklerini ileri süren Yeni-Platoncularla, Aziz Augustinus gibi Hristiyan, Farabi, İbni Tufeyl, Sühreverdi gibi Müslüman birçok filozof Platon'u böyle bir yönde, yani en yüksek varlığın, ilkenin, tözün bilgisiyle ilgili olarak mistik bir bilgi kuramını savunan bir filozof olarak yorumlamakta tereddüt etmemişlerdir. Hattâ bunlardan Plotinos, Farabi, Sühreverdi gibi bazı filozof veya düşünürler bununla da kalmamış, metafizik ve ahlâk öğretilerinde bu tür bir bilgi anlayışına uygun bir varlık ve ahlâk felsefesi geliştirmişlerdir. Bu varlık felsefesi ilerde göreceğimiz gibi Tanrı'yı evrenin tözü, evrenin Tanrı'nın bir süduru (emanation), açılımı olarak gören panteist bir varlık felsefesi; söz konusu ahlâk felsefesi ise insan için en büyük mutluluğu bu ilkeye kavuşmak, onunla birleşmekte gören bir ahlâk felsefesi olmuştur. Sonuçta Platon, Hristiyan ve Müslüman dünyasında sadece bu tür bir öğretiyi savunan dar anlamda filozofların değil, aynı zamanda daha geniş bir anlamda tüm mistik düşünür ve yazarların temel ilham kaynağı olmuştur.

Aşk Nedir?

Platon, *Şölen* adlı ünlü diyalogunda genel olarak aşkı ele almaktadır. Diyalogda Agathon adlı genç bir tragedya yazarının oyununun festivalde kazanmış olduğu birinciliği kutlamak için bir araya gelen ve aralarında komedi yazarı Aristophanes, ünlü kumandan Alkibiades ve şüphesiz bu arada doğal olarak Sokrates'in de bulunduğu Atina'nın ileri gelen bazı kişilerinin aşk üzerine verdikleri söylevler söz konusudur. Konumuz açısından bu söylevler içinde bizi ilgilendiren Sokrates'in verdiği söylev veya yaptığı konuşmadır. Sokrates bu söylevinde aşkın ne tür bir şey olduğuna dair düşüncelerini, Mantina rahibesi ve kâhinesi bilge kadın Diotima'nın ağzından, yani onun kendisine anlattığı bir efsane veya hikâye (mit) olarak takdim eder. Öte yandan hikâye dikkatle izlendiğinde aslında onun ruhun kurtuluşu yolunda yaptı-

ğı yolculuğunun, içinde yaşadığımız duyusal-zamansal dünyadan ebedilik dünyasına, ölümsüzlük dünyasına yükselişinin hikâyesi olduğu anlaşılmaktadır (Taylor, 225).

Bu hikâyeyi kısaca özetlemek gerekirse, Diotima'ya göre Aşk (Eros) ne hiçbir şeye ihtiyacı olmayan mutlu ve mükemmel bir Tanrı, ne de herhangi bir şekilde arınmak ve mutluluğa ulaşmak imkânına sahip olmayan ölümlü bir yaratıktır, bu ikisi arasında bir şeydir. Aşk'ın annesi Yoksulluk, babası Bolluk'tur. Dolayısıyla o annesi tarafından pis, kaba, evsiz barksız, yoksuldur. Ancak babası dolayısıyla güzeldir ve iyinin ve mutluluğun bilincine sahiptir. Aşkın veya sevginin ne olduğunu anlamak istiyorsak sevilene değil, sevene bakmalıyız. Sevilen güzeldir, mutludur, üstündür. Seven ise böyle değildir, eksiktir, kusurludur ve mutsuzdur. Bundan dolayı o sevilenin peşinde koşar, onu elde etmek, böylece yoksulluk ve eksikliğinden kurtulmak ister. Sevilen şey iyi, güzel, mükemmel bir şey olduğu için de "sevgi en genel anlamda iyi olanı, güzel olanı aramak ve böylece mutlu olmak arzusu" olarak tanımlanabilir.

Aşkın Türleri

İnsanlar bu arzuyu çeşitli yollarla doyurmaya çalışırlar. Kimi bu doyumu bir bedende, kimi alışverişte, kimi ise bilgide arar. Ama bütün bu arayışlarda ortak olan şey, arayan için iyi olan bir şeyin arzu edilmesi ve bunun istenmesidir. Peki, herkes kendisi için iyi olanı arzu ettiğine, onu elde etmeye çalıştığına göre herkes "aşık" mıdır? Sokrates bir kelimeyi, bazen, onun işaret etmesi mümkün olan geniş bir anlamlar grubu içinde, bir alt grubu ifade etmek için kullandığımıza dikkati çeker. Verdiği örneği Türkçe'de karşılığı olan bir şeyle ifade edersek, şöyle diyebiliriz: "Her sanat erbabı bir şey yapar." Ama "yapıcı" kelimesini biz genel olarak her sanat için değil, özel olarak bina yapan için kullanırız. Benzeri şekilde seven (aşık) kelimesi de özel olarak iyinin veya mutluluğun belli bir türünün peşinde koşan biri için kullanılır. O halde aşk, "ister fiziksel, ister ruhsal olsun "güzel olan"ı meydana getirme, yapma, üretme arzusudur." Fiziksel aşkta arzunun konusu fiziksel

bir varlıkta, yani bir bedende bir döl meydana getirmek, yani üremektir. Kadın ve erkek öyle olduğunu düşünmeseler de aslında bir çocuk meydana getirmek üzere birbirleriyle birleşirler.

Peki insanlar niçin böyle bir arzuya sahiptir? Çünkü Sokrates'e göre hepimiz ölümlüyüzdür ve ölümsüzlüğü ararız. Yalnız insan değil bütün canlılar bilinçsiz olarak ölümsüzlük peşindedirler. Zamansal bir varlığı ebedi bir varlık olmaya yaklaştırmanın tek yolu ise üremek, yani kendisi ortadan kalktıktan sonra yerini alacak yeni bir varlık meydana getirmektir. O halde aşk, aslında "ölümsüzlük sevgisi"dir.

Güzele göre yaratmanın bir türü olan fiziksel doğurma, meydana getirmeden daha üstün olan hiç şüphesiz tinsel, manevi doğurma, yani yaratımdır. Bu da kendini insanların sahip oldukları ün veya şeref sevgisinde gösterir. Bütün ün veya şeref arzusunun en yüksek ürünleri ise insanların edebi, yasal vb. yaratımlarıdır. Böylece Homeros ve Hesiodos şiirleri, Solon ise kanunları ile ölümsüzlüğü yakalamaya çalışmışlardır. Ancak ebedi iyi ve mutluluk arzusunun bundan daha üstün ürünleri veya görüntüleri de vardır (203 b-208 a).

Aşkın En Yüksek Türü: Bilgelik Aşkı

Bu noktada Diotima'nın (veya Platon'un) dili yavaş yavaş değişmeye, açıkça mistik diye nitelendirebileceğimiz bir havaya bürünmeye başlar. Söz konusu arzunun en yüksek basamağı, *bilgelik sevgisi* veya aşkıdır (philosophia) ve bu aşamaya yükselebilecek olan kişi de bu arzuya ve sevgiye sahip olan kişi, yani filozoftur. Diotima Sokrates'e buraya kadar kendisini takip etmesinin çok zor olmadığını, ancak bu noktadan sonra kendisini anlamasının çok kolay olmayacağını hatırlatır. O, aşkın insanı götürebileceği en yüksek sırra, insan düşüncesinin erişebileceği en son durağa gidişte Sokrates'in kendisini takip edebileceğinden emin değildir. Ne var ki, peşi sıra gelebilirse Sokrates'e bu en son durakta kendisini veya insanı neyin beklediğini anlatmaya çalışacaktır.

Filozofun, bilgelik aşığının, bu en üstün aşığın sözünü ettiği noktaya varması için tutması gereken yol şudur: O önce bir bedendeki güzelliği sevecek, daha sonra bu bedendeki güzelliğin başka beden-

lerdekinin aynı olduğunu anlayıp bütün bedenlerdeki güzelliğe, bedensel güzelliğin kendisine aşık olacaktır. Arkasından ruhun güzelliğinin bedensel güzellikten daha üstün olduğunu anlayacak, bu aşamada da önce genç ve güzel ruhlara aşık olacak ve onlarla birlikteliğinde güzel konuşmalar ve düşünceler üretecektir. Bundan sonra meslekler, işler, yaşayış ve davranış şekillerinde sergilendiği veya kendilerini gösterdikleri biçimde güzellikleri arayacak ve bütün bunlardaki güzelliğin de bir ve aynı güzellik olduğunu fark edecektir. Diotima'ya göre bütün bunlardaki güzellikten bir aşama daha yüksekteki güzellik, bilimlerdeki güzelliktir. Bu safhaya ulaştığında da bilimlerdeki veya bilgelikteki güzellik onun gözleri önüne serilecek ve bu engin güzellik okyanusu karşısında en büyük bir hazzı duyacaktır. Bu da onda birçok soylu, güzel konuşma ve düşünceye yol açacak ve böylece incelediği bilimleri yüksek keşiflerle zenginleştirecektir.

Ancak bilimdeki güzellik ve onun bilinmesi de ruhun yukarı doğru yükselişinde son durak değildir. Bu yükselişin bir en son noktası ve bu en son noktasında onun yaşayacağı bir nihai zevk ve mutluluk vardır. Bu en son noktaya ulaştığında birdenbire bütün bu arayış safhası boyunca peşinden koştuğu en yüksek, eşsiz güzellik onun gözleri önüne serilecek veya o bu güzelliği *birdenbire keşfedecektir*. Onun bütün emekleri bıı güzelliğe erişmek için verilmiştir. O bütün o yolu bu güzelliğe varmak için kat etmiştir. Gözleri önünde bulunan güzellik ebedi, değişmez, mükemmel, sonsuz bir güzelliktir. Kendisini bir elde, yüzde, sözde, hattâ *en yüksek bilgide* göstermeyen bir güzelliktir. Bu anlamda o, o zamana kadar karşılaştığı hiçbir şeyin güzel olmadığını söyleyebilir. Bütün o güzellikler olsa olsa ancak bu eşsiz güzelliğin bir yansısından ibaret olabilirler. Bütün diğer güzellikler bu güzelliğin soluk kopyasından başka bir şey değildirler. İnsan bu güzelliği görmeye başladığı anda aşkın en yüce sırlarına ermiş demektir.

> "İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu? Sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer" (210 a-211 c).

Varlık ve Akılsallığın Üstü ve Ötesi Olarak İyi İdeası

Şölen'de bulunan bu mistik pasajı gördükten sonra daha önce bir başka bağlamla ilgili olarak üzerinde durduğumuz *Devlet*'teki İyi İdeası üzerine ünlü pasajı hatırlayalım. Platon, *Bölünmüş Çizgi* benzetmesinden hemen önce gelen bu pasajda, hatırlayacağımız gibi, görünen dünya ile akılsal dünya arasında ayrım yapmakta ve İyi İdeasını görünen dünyadaki Güneş'in karşılığı olan bir şey olarak tasvir etmektedir. Güneş'in görünen dünyanın nesnelerine görülebilirlik, gören göze görme gücü vermesine benzer bir şekilde İyi İdeasının da aklın nesnelerine, yani İdealara akılsallık, onları kavrayan zihne ise onları kavrama gücünü verdiğini söylemektedir. Benzetmeyi daha da ileri götürerek görünen dünyada Güneş'in, ışığın ve duyusal nesnelerin varlıklarının ve görünebilirliklerinin nedeni ve kaynağı olması gibi İyi İdeasının da akılsal dünyanın nesnelerinin varlıklarının ve bilinebilirliklerinin kaynağı ve nedeni olduğunu belirtmektedir. Nihayet bununla da kalmayarak İyi İdeasının diğer İdeaların varlık ve gerçekliklerinin kaynağı olmakla birlikte, bu varlık ve gerçekliğin kendileri olmadığını, tersine bu varlık ve gerçekliğin *ötesinde* ve *üstünde* bir şey olduğunu söyleyerek sözlerine son vermektedir (*Devlet*, 507 a-509 b).

Doğrudan Temas, Görü, Keşif ve Aydınlanma Olarak Bilgi

Şölen'den yukarda zikrettiğimiz pasajı yorumlayan Taylor, onu *Devlet*'te genç devlet adamı adayının eğitimi için Platon tarafından teklif edilen şema ile karşılaştırmaktadır. Ona göre bu her iki yerde de bağımsız bilimlerin incelenmesi bizi diyalektik diye bir bilime, en yüksek bilime götürmektedir. Bu bilim, bütün diğer bilgilerin kendisine bağlı olduğu ilkeleri veren bilimdir. Taylor haklı olarak *Şölen*'deki güzellik biliminin *Devlet*'teki diyalektik biliminin benzeri olduğu noktasına dikkatimizi çekmektedir. Her iki pasajda da insan ruhu en yüksek aşamaya, nihai amacına eriştiğinde *bilimin ötesinde bir şeye ulaşan* bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Başka bir ifade ile yine Taylor tarafından haklı olarak işaret edildiği gibi, bilim bu aşamada yerini *doğrudan temasa*, *görü*ye (vision), *keşf*e (revelation), bilinen şeye *sahip olma*

ve onun tarafından *sahip olunmaya* bırakıyor görünmektedir (Taylor, *Plato, the Man...*, 230 vd).

Öte yandan *Şölen*'de ruhun kendisi ile birleştiği Güzellik'in, *Devlet*'te her türlü varlık ve iyiliğin nedeni olmakla birlikte kendisi varlığın ötesinde olan İyilik'le aynı şey olduğu da açıkca görülmektedir. Aslında daha önce de birkaç kez işaret ettiğimiz gibi, Güzellik ve İyilik terimleri Platon'da tamamen özdeştir. Varlık ve gerçekliğe ruhun yükselişinde onlara tahsis edilen yer de aynıdır. Her iki durumda vurgulanan nokta, en yüksek İdea keşfedildiğinde veya temaşa edildiğinde onun keşfi ve temaşasının birdenbire ortaya çıkan bir *aydınlanma* (revelation, illumination) şeklinde olduğudur.

Platon'da bu keşfin veya aydınlanmanın öncesinde uzun bir hazırlık devresi bulunmaktadır. Bu, *entelektüel* bir hazırlık devresidir. Platon'da daha önceki Orpheusçu veya Dionizosçu kültlerde olduğu gibi içki veya dansla, müzikle, yani entelektüel olduğu söylenemeyecek birtakım pratiklerle veya Hint ve Müslüman mistiklerinde olacağı gibi riyazet, oruç, ibadet gibi esasta yine birtakım bedensel tekniklerle söz konusu keşfe, görüye ulaşılması söz konusu değildir. Ancak entelektüel bir hazırlık, düşünme ve akıl yürütme safhası veya sürecinin arkasından gelmekle birlikte Platon'da da sonuçta varılan şey, güzel veya iyinin kavranması, mistiklerin sözünü ettikleri o ansal, doğrudan temasa, görüye benzer bir görünüm göstermektedir. O bütün çağların büyük mistiklerinin sözünü ettikleri evrenin tözü, ilkesi olan varlığa, gerçekliğe kavuşma, onu görme, seyretme, onunla birleşme, kaynaşma konusunda, onun tarafından istila edilme, ona sahip olma veya onun tarafından sahip olunma olarak ifade edilmesi mümkün bir deneyimdir.

Taylor'un da belirttiği gibi bu, en gerçek varlığın *irrasyonel* olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak onun rasyonel olarak kavranıp, ifade edilmesi, örneğin bir üçgenin veya elipsin özünün tanımı olduğu gibi özünün ne olduğu hakkında rasyonel bir tanımın verilmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Onunla karşılaşıldığında aklın, onun ifadesi olan dilin, kavramların artık bir anlam ifade edemeyeceği; çünkü bu durumda yaşanan şeyin *ifade edilemez* ve *başkasına aktarıla-*

maz bir deneyim, zevk, heyecan ve aydınlanma olduğu anlamına gelmektedir. Bundan dolayıdır ki bu deneyimle ilgili olarak insan olsa olsa ancak mecazi bir dil kullanabilir. Bu, şüphesiz mecazın, bilimsel-rasyonel hakikatten daha üstün olması demek değildir. Sadece varlık ve ona ilişkin sahip olunan bu deneyimin bilimsel-rasyonel bir dille ifadesi imkânsız olduğu için onun hakkında ancak birtakım benzetmelerle bir fikir verebileceğimiz anlamına gelmektedir. Nitekim başta Platon olmak üzere diğer büyük mistik filozof ve yazarların bu varlığı ve bu deneyi ifade etmek için hemen her zaman birtakım mecazlara (Güneş, ışık, aydınlanma vb) başvurmak ihtiyacını duyduklarını biliyoruz.

Öte yandan Platon'un varlık ve bilgi anlayışının bu cephesi daha sonra, Platon'dan hareket ettiklerini ileri süren birçok filozofun benzeri bir varlık ve bilgi anlayışını ileri sürmelerine veya savunmalarına imkân vermiştir. Bunların başında gelen Plotinos'un sisteminin en yüksek ilkesi olan Bir olan'ı hakkında her hangi bir pozitif belirlemede bulunma imkânını reddedeceği, onun hakkında varlık, öz, akıl gibi sıfatların kullanılmasını bile yasaklayacağına değinmiştik. Başka deyişle Plotinos Bir olan'ın varlığın (existence), aklın, özün (essence) ötesinde bir şey olduğunu söyleyecek ve bunu söylerken de esas olarak *Devlet*'te Platon'un İyi İdeası hakkında söylediği şeylere dayanacaktır. Buna bağlı olarak Plotinos bilgi kuramında da Bir olan'ın veya İlkenin bilgisinin akıldan (Nous) geçmekle birlikte akılsal olmayan, onun üstüne yükselen bir deneyim (experience), mistik bir temaşa (contemplation), görü (vision), keşif (revelation) olduğu üzerinde ısrar ederken yine Platon'un işaret ettiğimiz yöndeki düşüncelerini açıklığa kavuşturmaktan başka bir şey yapmadığını savunacaktır.

Bu aynı durum büyük Müslüman Platoncusu Farabi için de söz konusudur. O da Tanrı'yı Aristotelesçi kavramlar yanında ve onlardan daha fazla Platoncu terimlerle tanımlama yoluna gidecek ve ona ulaşmak için yine entelektüel, ancak son derecede mistik bir bilme tarzını, *entelektüel sezgi*yi teklif edecektir. İyi İdeasının her türlü varlığın, gerçekliğin, özün üzerinde olduğu, var olan her şeyin varlık, gerçeklik ve özünü ondan aldığı yönündeki Platoncu düşünce, öte yandan Plotinos

gibi Farabi'yi de panteist bir metafiziğe götürecektir. Bu metafizikte Tanrı ile geri kalan varlıklar arasında tözsel bir birlik olduğu savunulacak ve evrenin Tanrı'dan, ışığın Güneş'ten veya bir pınarın kaynağından çıktığı gibi çıktığı, südur ettiği (emanation, feyz) ileri sürülecektir.

İKİLİ BÖLME YÖNTEMİ

Fakat Platon'un sözünü ettiği bu mistik bilgi, keşfe dayanan bilgi, sezgisel bilgi de Platonculuğun bilgi kuramında son veya nihai aşama değildir. Platon nasıl İdealar Kuramı'nı hayatı boyunca yeniden ele almış, işlemiş ve üzerinde önemli değişiklikler yapmışsa, bilgi kuramını da aynı ölçüde olmasa bile benzeri şekilde yeniden ele almış ve son diyaloglarında bazı noktalarda değiştirmiştir. Bu değişiklik özellikle en yüksek bilim olan diyalektiğin nasıl bir şey olması gerektiği yönündeki düşüncelerinde kendini göstermektedir.

Devlet'e göre diyalektiğin, diyalektik yöntemin özü, matematik yöntemden farklı olarak, varsayımları, daha ileriye gitmek için sadece bir hareket noktası olarak almak, sonunda koşulsuz, mutlak, yani kendi kendine yeten ve doğruluğunu göstermek için başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen bir ilkeye ulaşmaktan ibaretti. Bu nihai, kesin, varsayımsal olmayan, mutlak, koşulsuz ilkeye varıldıktan sonra gerçeğin kendisi bütün görüntüleri veya sonuçları ile gözlerimiz önüne serilecekti. Bir anlamda burada da dedüksiyon vardı. Ancak bu matematikçininkinden tamamen farklı türden bir dedüksiyondu. Çünkü gerçek anlamda ilke olan bir ilkeden hareketle yapılan bu dedüksiyonda duyusal sezgiye dayanan hiçbir şey yoktu. Düşüncenin bütün hareketi burada saf akılsalın içinde gerçekleşecekti. Düşünce bu hareketinde, kendinde şeylerden kalkacak ve kendinde şeyler aracılığıyla yine kendinde şeylere varacaktı.

Platon'un *Devlet* diyalogunu yazdığı sırada ortaya koyduğu bu bilgi anlayışının şüphesiz bu sırada İdealar hakkında sahip olduğu anlayışla yakından ilgisi vardı. Platon daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu sırada İdealarla İdealar arasındaki ilişkiler problemini ele almamıştı. Bu dönemde o İdeaları Parmenides'in Bir olan'ı gibi ezeli, ebedi, ha-

reketsiz, değişmez, mutlak şeyler veya birimler olarak tasarlamaktaydı. Ancak *Sofist* diyalogunda Elealı Yabancı'nın değindiği gibi bu durumda İdealar dünyasının bütünü içinde ne hayat, ne ruh, ne de hareket mümkün olmaktaydı. Bu dünyayı teşkil eden İdealar muhteşem yalnızlıkları içinde parıldayıp durmaktaydılar. Bunun ise başta her türlü önermeyi imkânsız kılması olmak üzere çeşitli güçlüklere yol açtığını ve Platon'un bu güçlükleri ortadan kaldırmak üzere İdealarla İdealar arasında ilişkiler kurmaya, onlar arasında bazı geçişler sağlamaya, birbirlerinden pay alma imkânlarını yaratmaya çalıştığını görmüştük.

Platon bilginin nesnesini tanımlamak için nesnesinin akılsal özler olduğunu ve bu özlerin basit ve dolaysız sezgilerle kavranması, bu sezgilerden hareketle dedüksiyon yapılmasının mümkün olduğunu söylemenin yeterli olmadığını; onun konusunun *bileşikler* veya *karışımlar* (mixtes), yani birbirleriyle ilişki içinde olan, birbirlerinden pay alan İdealar olması gerektiğini düşünmüş ve varlığın bu ilişkilerden (relations) meydana geldiğini fark ettiği anda, diyalektik diye adlandırdığı bilgi yöntemini buna uygun olarak değiştirmek ihtiyacını duymuştur. Bunun ilk örneğini ise *Phaidros*'ta vermiştir. *Sofist* ve *Devlet Adamı* adlı diyaloglarında da bu yeni bir tarzda tanımlanan diyalektiğin nasıl bir şey olması gerektiği konusunu biraz farklı bir şekilde ortaya koymuştur.

Tanımlamanın İki Ana İşlemi: Bölme ve Toplama

Sokrates, konusu esas olarak iyi bir nutkun hangi özelliklere sahip olması gerektiği meselesi olan *Phaidros* diyalogunda, iyi bir nutkun veya konuşmanın (discour) canlı bir varlık gibi belli bir organik yapısı olması ve kısımlarının birbirlerini belli bir düzen içinde izlemesi gerektiğini belirtir. Ona göre herhangi bir konunun sergilenmesinde hayati öneme sahip olan husus, onun tanımlanmasıdır. Bunun için ise düşüncenin birbirini takip eden iki işlemi yapması gerekir: Bunlardan biri sentez, diğeri analizdir veya biri toplama, diğeri bölmedir. Bunun için önce ele alınan ve tanımlanmak istenen konuyla ilgili unsurları bir kavram (eidos) altında bir araya toplamak (sentez), sonra bu kavramı bir hayvanı uygun eklem yerlerinden doğru bir şekilde parçalamayı bi-

len bir kasap gibi düzgün bir şekilde alt kavramlarına ayırmak veya bölmek (analiz) gerekir. O halde diyalektikçi, bu bölmenin veya parçalara ayırmanın nasıl yapılmasını gerektiğini bilen bir tür kasaptır (*Phaidros*, 264 b-265 e) Tabii onun nesnesi hayvan değil, kavramlardır. O şeyler arasındaki gerçek yakınlıkları bilen, onları iyi tanımlanmış cinslerde (genera) bir araya toplayan, gruplandıran, sonra bu cinsler içinde özel türleri birbirlerinden ayıran ayrımları (differences) keşfederek onları doğru bir şekilde tanımlamayı bilen kişidir.

Doğru Bölme, İkili Bölmedir

Platon *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarında, bir cinsin kendisini meydana getiren türlere bölünmesi uygulamasını çeşitli örneklerle gösterir. Bu örneklerde ortaya konduğu biçimde bu bölme, daha doğrusu ikili bölme yönteminin genel şeması şudur: Bir **x** türünü tanımlamak istediğimizi farz edelim (Tanımlanacak olan bir tür veya alt türdür, çünkü bireyin bilimin konusu olmadığı ve tanımlanamadığını biliyoruz). Bunun için **x**'in bir alt bölümü olduğu daha geniş ve bizim tarafımızdan bilinen bir a sınıfından veya cinsinden hareket etmemiz gerekir. Burada önce a sınıfını veya cinsini birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan b ve c alt sınıflarına böleriz. Bununla ilgili ölçütümüz **x**'te olduğunu bildiğimiz bir özelliğe b'nin sahip olması, c'nin ise sahip olmamasıdır. Bu noktada artık c alt sınıfını bir tarafa bırakabiliriz. Diğer alt sınıf olan b üzerinde çalışmamız ve ona aynı işlemi uygulamamız ve onu da bir önceki bölmede dayandığımız aynı ilkeye göre birbirini karşılıklı dışlayan iki alt sınıfa bölmemiz ve bu bölmeyi, ikili bölmeyi **x**'in içinde olduğunu gördüğümüz en alt bölüme kadar böylece devam ettirmemiz gerekir. İşte böylece a'dan hareketle **x**'e gelinceye kadar bulduğumuz birbirini izleyen bütün özellikleri bir araya topladığımızda **x**'in tam bir belirlemesine, dolayısıyla tanımlamasına ulaşmış oluruz.

İkili Bölme Yöntemine Göre Sofistin Tanımlanması

Şimdi bu genel şemayı Platon'un *Sofist*'te verdiği eğlenceli bir örnekle sergileyelim. Bu diyalogda tanımlanması istenen şey, Sofistin ne tür bir

varlık olduğu, kim olduğudur. Ancak Sokrates böyle ele avuca sığmaz bir yaratığı tanımlamanın zor olduğunu belirterek önce sözünü ettiği yöntemi daha kolay bir örnek üzerinde göstermek istediğini belirtir. Bunun için bu ikili bölme yöntemini uygulayarak oltayla balık avlayan insanı tanımlamaya girişir. Bu konudaki akıl yürütmesi ve yaptığı bölmeleri şöyle özetleyebiliriz:

Olta ile balık avlayan insanın (**x**) yaptığı bir sanat veya iştir (**a**). Sanatlar (a) ise çiftçilik, alet yapma vs. gibi meydana getirmeye (making, producing) dayanan sanatlarla (c) yapılmış, meydana getirilmiş olan şeyleri söz veya işle elde etmeye, kazanmaya yarayan savaş, avlanma gibi sanatlar (**b**) olarak ikiye ayrılırlar. Olta ile balık avlayanın bir şey meydana getirmediği, üretmediği açık olduğuna göre (c)'yi bir tarafa bırakıp (**b**)'yi ele almaya ve bölmeye girişmemiz gerekir.

Bu, yani kazanmaya dayanan sanatlar, bağışlama, kiralama, satın alma gibi karşılıklı istek ve rıza ile elde edilen kazanma ile söz ve işle elde etmeye dayanan sanatlar, kısaca yakalamaya dayanan sanatlar olarak ikiye ayrılırlar. Olta ile balık avlamada karşılıklı istek veya rıza olmadığına göre bu alt bölümü yine bir tarafa bırakıp diğeri üzerinde çalışmaya ve onu ikiye bölmeye girişmemiz gerekir.

Yakalama sanatı ya savaş gibi açıktan açığa veya avlanma gibi gizli ve hileli olarak gerçekleştirilir. Oltayla balık avlama şüphesiz ikinciye girecektir.

Gizli veya hileli yakalama veya avlanma ise ya cansız varlıkları veya canlıları konu alır. Herhalde bizim balıkçımız canlı varlıkları yakalayan veya avlayan insandır.

Canlı varlıklar avı da karada yaşayan canlı varlıkların veya akıcı bir ortam içinde (suda veya havada) yaşayan canlı varlıkların avı olarak ikiye ayrılabilir. Şüphesiz bizi ilgilendiren bu ikinci olacaktır.

Akıcı bir ortam içinde yaşayan canlılar, uçan veya suda yüzen canlılar olarak ikiye ayrılabilirler. Bizim adamımız suda yaşayan canlıları, yani balıkları tutandır.

Balıklar ya ağ, sepet gibi aletlerle avlanırlar –ki buna kapana

dayanan balık avı diyebiliriz– veya olta veya zıpkınla vurularak yakalanırlar. Balıkçımızın ikinci grup içine gireceği doğaldır.

Olta veya zıpkınla avlanma da ya gece veya gündüz yapılır. Bizim balıkçı gündüz avlanandır.

Gündüz avlanan balıklar ya yukardan kafalarına vurularak (zıpkınla) veya aşağıdan ağızlarına vurularak (oltayla) avlanırlar.

Böylece olta ile avlanan insana ve onun tanımına erişmiş oluruz. Burada bu birbirini takip eden ikili bölmelerde, bu bölmeleri meydana getiren ayrımları (kazanma, yakalama, avlanma, canlı varlık, akıcı ortam, balık, vurma, gündüz vurma, aşağıdan vurma) bir araya getirdiğimizde olta ile balık avlamanın ve bunu yapan kişinin tanımına ulaşmış oluruz. Buna göre oltayla balık avlama "suda yaşayan canlılar arasında bulunan balıkların aşağıdan yukarı vurulan bir darbe sonucu gündüz vakti tutulmasına dayanan bir hileyle avlanma sanatı"dır. Oltayla balık avlayan ise bu sanatı icra eden kişidir (*Sofist*, 219 a-221 c).

Platon bu ikili bölmeyi aynı yöntemi izleyerek farklı özelliklerinden hareketle birden fazla tarzda Sofiste uygular. Bu, onun aynı türün farklı cinslerin bölünmesiyle tanımlanabileceği gibi bir aynı kavramın birden fazla uygun tanımının olabileceğini düşündüğü anlamına gelir. Söz konusu ikiye bölmelerin birinci şeklini yine basit bir şema aracılığıyla verelim: Sofistlik bir sanattır, balık avcılığı gibi üretime değil kazanmaya, hile ile kazanmaya dayanan bir sanattır. Konusunun canlı bir varlık olması bakımından da onunla oltayla balık avlama arasında bir benzerlik vardır. Yalnız oltayla balık avlayanın avladığının balık olmasına karşılık, Sofistin avladığı karada yaşayan, evcil bir hayvan olan insandır. İnsan avı ise haydutluk veya köle avı gibi zora dayanan avlanma ile kandırmaya dayanan avlanma olarak ikiye ayrılabilir. Tahmin edileceği gibi Sofist, bu ikinci, yani kandırmaya dayanan insan avcısıdır. Sonuç: Sofistlik "öğretme kılıfı veya görüntüsü altında para elde etme hırsı ile yapılan bir menfaat avcılığıdır" (221 c-223 b).

İkili Bölme Yöntemi ve Karışımlar veya Türler Olarak İdealar

Sofistin diğer tanımlanma şekilleri üzerinde durmamızın gereği yoktur. Bunların da bu aynı yönteme göre ikili bölmelere dayanılarak yapılan tanımlamalar olduğunu belirtmek yeterlidir. Aynı şekilde sözü uzatmamak için Platon'un *Devlet Adamı* diyalogunda bu ikili bölme yönteminin uygulaması ile verdiği örnekler üzerinde de durmayacağız. Ancak burada şu sorunun sorulmasında yarar vardır: Platon'un bu yeni diyalektik saf sınıf mantığı, entelektüel realizminin terk edilmesi anlamına mı gelmektedir? Hayır. Platon'un *Phaidon*, *Şölen* ve *Devlet* diyalogunda ortaya koyduğu şekilde bilgiden bir özü saf olarak soyutlamak, onu tek başına ve kendisi için ele almak olarak söz ederken *Phaidros*, *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda onu, yani özü bağlı olduğu diğer özlere tabi kılmak ve bu özün diğer özlerle ilişkisinde yerini belirlemek yönünde bir çaba içinde olduğunu görmekteyiz. Başka deyişle söz konusu ilk diyaloglarda saf, diğerleriyle ilişkisiz, mutlak özler olarak karşımıza çıkan İdealar, ikinci gruba ait diyaloglarda artık *türlere* dönüşmektedirler. Bu hiç şüphesiz Platon'un düşüncesinde daha önce belirttiğimiz özler hiyerarşisi kavramının zamanla kazanmış olduğu önemin sonucudur. Öte yandan bu yine daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, özlerin soyut tözler veya tözsel varlıklar oldukları gerçeğine zarar vermemektedir. Şüphesiz bununla, yani İdeaların türlere dönüşmesiyle onlar *mutlak birlik*lerini kaybetmektedirler. Ancak bu durumda ortaya çıkan şey, birbirleriyle yan yana duran unsurların bir araya gelmesinden oluşan ve kendisine bu durumda daha çok çokluk denmesi gereken şey değildir. Birbirlerini içeren, dolayısıyla bir birlik teşkil eden mantıksal unsurların meydana getirdiği bir birliktir.

Son olarak bu ikili bölme yönteminin Platon'un ve onun araçsız takipçilerinin kendi alanlarına başarılı olarak uyguladıkları ve tamamen Akademi'ye has özgün bir yaratım olduğunu söyleyelim. Bu yöntemin Akademi'de kullanılışı pratikte büyük önemi olan sonuçlar ortaya koymuştur. Örneğin Akademi'nin geometri üzerine çalışmalarının bir devamı ve zirvesi olan Euklides'in *Elementler*'inde, Aristoteles'in zoolojiye ilişkin eserinde karşımıza çıkan sınıflandırma çalışma-

larında, hukuk ve politika alanında yapmaya çalıştığı bu yöndeki sınıflamalarında, bu yöntemin kullanılışının sonuçlarını görmekteyiz (Taylor, 376-77). Aristoteles'in Platon'un bilimin yöntemi olarak ileriye sürdüğü bu diyalektik yönteme, ikili bölme yöntemine olan eleştirilerini ve onun kendisinin ortaya attığı kıyas yönteminden farklılığı ve yetersizliği üzerine olan düşüncelerini ise onun bilgi kuramına ve bilim yöntemine ayırdığımız bölümde göreceğiz.

8

Doğa Öğretisi veya Kozmolojisi



"EVREN VARLIĞA GELMİŞ OLAN ŞEYLERİN EN GÜZELİDİR."

Timaios, 29 a

"TANRI DÜNYAYI MÜMKÜN OLDUĞU KADAR KAVRANABİLEN VARLIKLARIN EN GÜZELİNE VE HER BAKIMDAN EN KUSURSUZUNA BENZETMEK İSTEDİĞİNDEN, ÖZLERİ BAKIMINDAN BÜTÜN CANLI VARLIKLARI İÇİNE ALAN, GÖZLE GÖRÜNÜR TEK BİR CANLI VARLIK YARATMIŞTIR."

Timaios, 30 d

Platon'un mağarasını tasvir eden,
16. yüzyıl Flaman Okulu'na mensup
bir ressam tarafından yapılmış bir çalışma.

Platon'un hayatının sonuna doğru yazmış olduğu önemli diyaloglarından biri olan *Timaios*, onun kozmolojisini, yani insan da içinde olmak üzere dünyanın, doğanın, evrenin yapısına ve nasıl meydana geldiğine ilişkin öğretisini ve daha genel olarak tüm doğa bilimini içerir. Bu eserle ilgili olarak işaret edeceğimiz diğer önemli bir nokta, 6. yüzyılda Chalcidius tarafından Latince'ye bir çevirisinin yapılmış olması ve onun 13. yüzyılda Aristoteles'in metafiziğe ve fiziğe, yani doğa bilimine ait kitapları keşfedilinceye kadar Batı Hristiyan dünyasının genel doğa şemasının temelini oluşturmuş olmasıdır.

Platon İçin "Doğa" Bir Anlam İfade Eder mi?

Bu eserle birlikte içerdiği görüşler günümüze kadar çeşitli tartışmaların konusunu oluşturmuştur. Öncelikle sorulan ilk soru, Platon'un bütün hayatı ve eserleri boyunca gerçek bir varlığa sahip olmadığını savunduğu doğal veya duyusal dünyanın, hayatının sonlarına doğru, ne tür yapıya sahip olduğu ve nasıl meydana geldiği konusunda böyle bir eser yazmak ihtiyacını neden duymuş olduğudur. İkinci soru Platon'un bütün bu eser boyunca sürekli olarak tekrarladığı bir hususun, bu di-

yalogda Timaos'un ağzından ortaya koyduğu kuramların ancak "muhtemel bir açıklama" olduğu şeklindeki ifadesinin ne anlama geldiğidir.

Kendi payımıza bu iki soruya verilmesi mümkün olan akla yakın iki cevabın şunlar olduğunu düşünüyoruz: Önce Platon'un hayatı ve eserleri boyunca genel olarak duyusal dünyaya veya doğaya karşı gitgide artan bir ilgisinin var olduğunu söylememiz gerekir. Bunun örnekleri olarak çeşitli hususlara değinmiştik. Mesela onun başlangıçta ilgisinin ahlâkî-estetik ve matematiksel nesnelerin İdealarına yönelmiş olmasına karşılık zamanla bunların yanında doğal dünyaya ait varlıkların İdealarını da kabul etme yönünde önemli bir eğilim, hattâ değişim gösterdiğine temas etmiştik.

İdealar Kuramı'nın ilk şeklinde gerek İdealarla duyusal dünya, gerekse İdealarla İdealar arasındaki ilişkiler sorunun Platon'un kafasında önemli bir yer işgal etmemesine karşılık, daha sonraları bu sorunlara ne kadar önem verdiğini görmüş ve bu meseleyi çözmek için *Parmenides*, *Sofist*, *Philebos* gibi son döneme ait diyaloglarında ne kadar büyük çabalar harcadığına da dikkat çekmiştik. Bunun yanı sıra bu çabaların amacının duyusal, doğal dünyanın canlılık, hareketlilik ve çeşitliliğinin hesabını vermek üzere İdealar dünyasına hayat, ruh ve hareket ithal etmek olduğunu belirtmiştik.

Ayrıca Platon'un orta dönem eserlerinden biri olan *Devlet*'te, içinde yaşadığımız insani deneysel dünyanın gerçeklerinden, taleplerinden uzak genellikle "ütopik" diye nitelendirilen bir siyaset kuramı geliştirmesine karşılık aynı konuya ait son dönem eserleri olan *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da *Devlet* diyalogunda sergilediği görüşlerini duyusal, doğal ve insani dünyanın gerçeklerine daha fazla uydurma yönünde törpüleyen, yumuşatan, deyim yerindeyse, daha "realist" bir siyaset öğretisi ile karşılaştığımıza işaret etmiştik.

Nihayet Platon'un, okulunda, yani Akademi'de zamanla gittikçe gelişen ve artan bilimsel çalışmaların onu etkilemiş ve maddi dünya hakkında makûl ve muhtemel bir açıklama verme yoluna itmiş olması da mümkündür. Hattâ belki Platon'un bütün eseri boyunca kendisi-

ni en büyük saygıyla andığı üstadı Parmenides'in aynı konuda daha önce göstermiş olduğu bir tutumu devam ettirme arzusunun da bu olayda belli bir payı olmuş olması mümkün görünmektedir.

Platon İçin "Doğa Bilimi" Diye Bir Şey Olabilir mi?

Bununla kastettiğimiz, Parmenides'in ünlü şiirinde varlık hakkındaki asıl öğretisini ihtiva eden "hakikat" üzerine adlı bölümden sonra, ölümlülerin kendilerine göründüğü şekilde varlık hakkındaki görüşlerini sergileyen "sanı üzerine" adını taşıyan bir bölümü getirmiş olmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi Parmenides, bu ikinci kısmın varlık nedenini, öğrencisini "hiçbir konuda ölümlülerin düşüncesi tarafından geçilmemesi için" görünüşler veya sanılar üzerine de bilgili kılmak amacıyla açıklamaktaydı. İşte Platon'un *Timaios* diyalogunda sergilediği doğa öğretisinin bir ölçüde bu tür polemik içeren bir amaca sahip olması da mümkündür. Eğer bu doğruysa Platon bu öğreti ile mekanist ve kendisine göre asıl nedenlere değil, ikincil nedenlere, yani maddi nedenlere dayanan bir doğa öğretisini savunan Sokrates-öncesi Doğa Filozofları'na, İdealar varsayımından hareketle, en az onların ortaya koydukları kadar başarılı ve ikna edici bir doğa öğretisinin geliştirilebileceğini göstermeyi de diğerleriyle yanında kendine bir amaç olarak hedeflemiş olabilir (Châtelet, *Platon*, 169-70).

Timaios'ta sergilenen doğa öğretisinin "muhtemel bir açıklama" olduğu yönünde bizzat Platon'un bu eser boyunca sık sık bize hatırlattığı hususa gelince, bunu da yukardaki paragrafın son cümlesinde işaret ettiğimiz noktadan hareketle yorumlamayı doğru bulmaktayız. Platon hiç şüphesiz İdealar dünyası ile duyusal dünya arasında ayrım yaptığı gibi İdealar dünyasını ele alan bilgi tarzı veya bilimle, hakikatle, duyusallar dünyasını ele alan kanı veya doğru kanı arasında bir ayım yapmaktadır. Bu, Platon'un gözünde doğa biliminin hiçbir zaman ahlâk veya matematik, diyalektik gibi gerçek anlamda bir bilim olamayacağı anlamına gelmektedir. Öte yandan bize duyularımız tarafından verilmiş olan meydana gelen, değişen ve ortadan kalkan nesnelerin dünyası olan doğal dünya, hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir

şey de değildir. Kuşkusuz o gerçek anlamında var değildir. Ama yok da değildir. Eksik, yetersiz bir anlamda olmakla birlikte vardır, çünkü İdealar dünyasından pay almakta, onu taklit etmektedir. Böylece onu ele alacak olan bir bilgi, şüphesiz dar anlamda bilimsel bilgi olamaz; ama akla yakın, muhtemel, doğru kanılara dayanan bir bilgi olabilir. En azından Doğa Filozofları'nın ileri sürdükleri öğretilerinden değer bakımından daha aşağıda olmayan, hattâ ikna edicilik, akla yakınlık bakımından onlardan daha üstün bir bilgi olabilir. Nitekim Platon *Timaios*'un ağzından dile getirdiği doğa öğretisinde sergilediği görüşlerin, bu anlamda bir akla yakınlığa, ikna ediciliğe, ihtimal değerine sahip olduğuna inanmaktadır.

Doğa Araştırması, Doğanın Kendisinin Yapısı Gereği Bir Bilim Olamaz

Timaios diyalogunun baş kahramanı olan Timaios, diyalogun başlarında Sokrates'e "Tanrılara ve dünyanın doğuşuna dair birçok meselede çoğu noktalarda her bakımdan birbirine uygun, tamamen doğru açıklamalar veremezse buna şaşmaması gerektiği"ni söyler ve kendisinin ve bu konuda hüküm veren diğerlerinin sonuçta insan olduklarını hatırlaması, bu konuda sergileyeceği akla yakın hikâyeyi bir (mit) olarak kabul etmesi ve daha ileri bir talepte bulunmaması gerektiğini belirtir (*Timaos*, 29 c-d). Platon'un bu sözlerini, onun doğa bilimini imkânsız kılan şeyi insanların bilgi konusundaki yetersizlikleri, acizliklerinden çok konunun mahiyetinden ileri gelen bir durum olarak gördüğü şeklinde yorumlamamız gerekir. Başka deyişle Platon, burada gerçek bir doğa biliminin imkânsızlığını, insanın bu konudaki yetersizliğinden çok, doğal dünyanın yapısı gereği kesin bir bilimin konusu olmayacağı olgusu ile açıklamak eğiliminde gibi görünmektedir. "Oluşun varlığa nisbeti neyse, kanının doğruya nisbeti odur." Gölgenin, gölgesi olduğu cisme nisbeti neyse, gölgenin bilgisinin, söz konusu cismin bilgisine nisbeti odur. O halde doğa araştırması, doğanın bilgisi, doğanın yapısı gereği bir bilim olamaz. O olsa olsa "akla yakın, muhtemel, mantıklı, inandırıcı" bir hikâye olabilir.

Evren Yaratılmıştır ve Bütün Olarak Güzeldir

Şimdi bu hikâyenin belli başlı duraklarını ve tezlerini görelim. Burada ana tez, varlıkta üç farklı şeyin olması gerektiği tezidir. Bunlardan birincisi (ı) her zaman var olan, değişmeyen şey, yani İdealar, ikincisi (ıı) sürekli olarak değişen, varlığa gelen ve varlıktan kesilen şey, yani duyusal dünya veya doğa, sonuncusu ııı) bu duyusal dünyayı diğer dünyaya, İdealar dünyasına bakarak, onun içinde bulunan şeyleri örnek olarak alıp meydana getiren, oluşturan işçi veya sanatkârdır (Demiorgos). Bu sonuncunun Tanrı olduğunu söyleyebiliriz (27 d-28 b).

Bu varsayım, açıkça Tanrı'nın bir İdea olmadığı, sadece İdeaları seyreden ve ona bakarak duyusal dünyayı meydana getiren bir yapıcı (fail) olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan yine bu varsayım Tanrı'nın ve İdealar dünyasının ezeli olduğu, zamanda bir başlangıcı olmadığı, buna karşılık duyusal dünyanın, yani evrenin meydana gelmiş bir şey olduğu, dolayısıyla bir başlangıcı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Platon evrenin bir başlangıcı olup olmadığı meselesini açıkça ortaya koymakta ve onun duyusal bir şey olduğunu, duyusal bir şeyin ise oluş ve yok oluşa tabi olmasından dolayı evrenin doğan, meydana gelen bir şey olduğunu ileri sürmektedir (28 b-c).

Öte yandan evreni meydana getiren varlığın, yani Tanrı'nın onu İdealar, yani tanrısal şeyler, iyi, doğru, güzel ve gerçek şeyler örneğine göre meydana getirmesi evrenin de kendi payına iyi, güzel, doğru birtakım şeylere sahip olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Yapıcısı mükemmel bir varlık, yani Tanrı olan, modeli mükemmel varlıklar, yani İdealar olan bir şey herhalde salt kötü, çirkin, uyumsuz, rastlantısal bir şey olamaz. Böylece daha önceki diyaloglarında kullandığı dilin tersine Platon bu diyalogda en açık bir biçimde evrenin "meydana gelmiş olan şeyler arasında en güzeli" olduğunu söylemekte tereddüt etmemektedir (29 a).

Evrenin Meydana Gelmesinin Nedeni Tanrı'nın Cömertliğidir

Evren yaratılmıştır, Tanrı veya Demiorgos tarafından meydana getirilmiştir. Peki onun yaratılmasının nedeni nedir? Platon'un buna cevabı

son derecede açık ve basit olarak şudur: Tanrı en yüksek anlamda iyidir. İyi olduğu için de cömerttir. Öte yandan varlık yokluktan, düzen düzensizlikten iyidir. İşte bütün bunlardan dolayı Tanrı kendisine benzer bir şey olarak evreni yaratmış, ona düzen vermiş veya onu düzensizlikten düzene sokmuştur. Şimdi yaratılmış şeyler içinde en üstün ve mükemmel olan şey, zihin veya akıldır (nous). Akıl ise ancak canlı bir varlıkta, yani ruh (psykhe) sahibi bir varlıkta bulunabilir. Bundan dolayı Tanrı evrene akıl ve ruh da vermiştir. Sonuç olarak evren bir bütün olarak akıl sahibi, akıllı bir canlıdır ve onun bu aklı içinde bulunduran bir ruhu vardır (alem ruhu) (29 d-30 b).

Evrenin Temel Özellikleri

Platon, Sokrates-öncesi Doğa Filozofları'nın gerek zamanda birbirini takip eden gerekse eş zamanda var olan sayısız evrenler anlayışına kesin olarak karşı çıkar:

> "Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar akılsal varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istediğinden, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan gözle görünür tek bir canlı varlık yaratmıştır" (30 d).

Böylece Platon'a göre tek bir duyusal evren vardır ve bu evreni başka herhangi bir evren takip etmeyecektir.

Evren var olan şeylerin toplamıdır ve tek, biriciktir. Peki onun ana maddesi nedir? Platon'a göre Tanrı onu dört unsurdan, ateş, hava, su ve topraktan meydana getirmiştir. O halde Empedokles gibi Platon da evrenin kurucu unsurları, kökleri olarak dört unsuru kabul etmektedir. Evren kurulurken bu dört unsurun dördünü de tamamiyle içine almış, onların tek bir parçasını bile dışarda bırakmamıştır. Aynı cinsten bir başka varlığın, yani bir başka evrenin ortaya çıkması için geride bir şey kalmadığı için de bir başka evrenin meydana gelmesi mümkün değildir (31 a-33 a).

Evrenin bir şekli var mıdır? Platon'a göre, evet, onun bir şekli

vardır. O Parmenides'in de şiirinde belirttiği gibi küre şeklindedir. Çünkü küre bütün şekiller içinde onların en kusursuzu, Tanrı'nın kendisine en çok benzeyenidir (33 b). O halde evren sonsuz değil, sonludur. Çünkü daha sonra Aristoteles'te de göreceğimiz gibi Platon için de sonsuzluk, sonu olmama, belirsizlik anlamına geldiğinden bir mükemmellik değildir; tersine eksik, kusurlu olmadır. Öte yandan kendisi dışında göreceği veya işiteceği bir şey olmadığı için evrenin ne gözlere, ne kulaklara, kısaca duyu organlarına ihtiyacı olmadığı gibi yiyeceğini içine alıp sindirmek, daha sonra kalanını dışarıya atmak için sindirim organlarına, nihayet bir şeyi tutmak veya itmek, bir yerden bir yere gitmek için onun el ve ayak gibi hareket organlarına da ihtiyacı yoktur (33 c-d).

Bununla birlikte bu, evrenin hareketsiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü bildiğimiz gibi o akıl ve ruh sahibi bir canlıdır, hattâ mümkün olan en mükemmel canlıdır. Canlı olan bir şey ise hareket eder. Çünkü canlılık demek zaten hareket etmek demektir ve ruh demek de hareketin ilkesi olan varlık demektir. O halde evren de bir canlı olarak harekete sahiptir. Ancak bu, doğru boyunca bir hareket değildir, kendi ekseni etrafında dönme hareketidir. Çünkü kendi ekseni etrafında dönme hareketi bütün hareketler içinde tekbiçimli (uniform) olan tek harekettir (34 a).

Platoncu Astronomi

Platon bundan sonra *Timaios*'ta astronomi sisteminin ayrıntılarına girer. Yıldızlar, gezegenler, gezegenlerin hareket yönleri ve hızları vb. konusunda açıklamalarda bulunur ve bu açıklamalarında, tahmin edileceği üzere, zamanının astronomi biliminin sonuçlarını sergiler. Felsefe tarihinden çok bilim tarihi bakımından değer ifade eden bu açıklamaları veya görüşleri üzerinde uzun uzadıya durmamızın pek anlamı yoktur. Sadece şu noktalara işaret etmemizde yarar olabilir: a) Platon öğrencisi Aristoteles'ten farklı olarak yer ile diğer gök cisimleri arasında *yapı bakımından* bir ayrım yapmamaktadır. Aristoteles'in ilerde göreceğimiz gibi, ay-altı âleminin dört unsurdan meydana geldiği, buna karşılık ay-üstü âleminde yer alan gök cisimlerinin özel bir maddeden,

göksel bir maddeden, yani "eter" (esir)den yapıldığı görüşünde olmasına karşılık Platon, gök cisimlerinin dört unsur arasında en incesi olan ateşten yapılmış olduğunu söylemektedir. b) Sonra yine Aristoteles'in Platon'un okuluna ait ünlü bir matematikçi ve gök bilgini olan Eudoksos'un ortak merkezli küreler sistemini kabul edip, gök cisimlerinin kendilerini değil onların adeta üzerlerine çakılı olduklarını düşündüğü kristale benzeyen küreleri hareket ettirmesine karşılık, *Timaios*'ta Platon kürelerden (felekler) değil, merkezi etrafında bir tekerlek veya çıkrık gibi dönen dairelerden söz etmektedir. c) Nihayet *Timaios*'ta açık olmamakla birlikte Platon yine Aristoteles'ten farklı ve Pythagorasçılara benzer olarak evrenin merkezine mutlak anlamda hareketsiz dünyayı koymamakta, dünyayı diğer gezegenler gibi merkezi bir ateş veya ışık kaynağı etrafında ileri-geri hareket eden bir cisim olarak tanımlamaktadır (Taylor, 447 vd.).

Platoncu Biyoloji

Astronomiden biyolojiye veya insan bedenine geçelim: İnsan bedenini meydana getirirken Tanrı önce ölümsüz ruhun merkezi olarak başı oluşturmuştur. (Bu Platon'un Alkmeon'un duyusal-hareketle ilgili sistemin merkezinin beyin olduğu hakkındaki keşfini kabul ettiğini göstermektedir). Nasıl evrenin kendisi küre şeklinde ise insanın kafatası da benzeri bir biçimde küre şeklindedir. Tanrı daha sonra mümkün bütün hareketlerden pay alması için insan gövdesini ve ondaki hareket organlarını (yani el ve ayakları) yaratmıştır. Bundan sonra yüzün üzerinde ruhun işlevlerini yerine getirebilecek organları, bunlar arasında da öncelikle gözleri meydana getirmiştir (44 d-45 b). Bu arada Platon'un görmenin gözden çıkan ışınların görünen nesneyle teması sonucu meydana geldiği yönünde yine Empedokles kaynaklı görme kuramını benimsediğine işaret edelim.

Platon'un *Timaios*'da ortaya attığı bir başka mesele ise üzerinde özellikle durmamızı gerektirir niteliktedir. Bu, Tanrı'nın veya Demiorgos'un duyusal dünyayı meydana getirirken göz önüne almak zorunda olduğu üçüncü unsur veya ilke ile ilgili meseledir. Tanrı'nın du-

yusal dünyayı veya evreni İdealara bakarak meydana getirdiğini biliyoruz. O halde varlıkla ilgili olarak üç şeyin (İdealar, Demiorgos ve duyusal dünya) göz önüne alınmasının gerekli olmasına karşılık, duyusal dünyanın varlığa gelmesinde göz önüne almamız gereken *ilkelerin* sayısı ilk bakışta ikidir. Yapıcı, sanatkâr, olan Tanrı ve bu Tanrı'nın evreni kendisine göre meydana getirdiği model, yani İdealar. Bu iki ilkenin birlikte çalışmasının sonucunda ortaya çıkan ürün ise duyusal dünyanın kendisidir.

Madde veya Yer Öğretisi

Peki ama Tanrı İdeal örneklere bakarak *ne* üzerinde çalışıp bu ürünü, duyusal dünyayı meydana getirmektedir? Tanrı bir yapıcı, bir sanatkâr veya işçidir. Bir işçi veya sanatkâr ise kafasında tasarladığı veya bildiği bir projeye, bir plana uyarak, örneğin bir masa veya ev projesini tasarlayarak veya izleyerek bir ürün, örneğin bir masa veya evi meydana getirir, yapar, üretir. Ancak bu ustanın, bu masanın veya evin kendisinden yapılacağı bir malzemeye, maddeye, taş, mermer veya ağaca ihtiyacı yok mudur? O halde bu yaratımda sanatçı ve kafasındaki plan dışında üçüncü bir kavramı, oluşun üzerinde veya kendisinde gerçekleştiği bir malzemeyi, kısaca madde kavramını da göz önüne almak zorunda değil miyiz? (48 e-49 a).

Acaba bu son şey, dört unsurun kendileri midir? Platon'un bu noktada Empedokles'ten ayrıldığını görmekteyiz. Bunun nedeni olarak o dört unsurun birbirlerine dönüşebilmelerini göstermektedir. Örneğin bir unsur olan toprak veya onun sıkıştırılmış şekli olan taş eriyip sıvı olmakta veya sıvı katılaşıp taş ve toprak haline gelmektedir. O halde aradığımız o nihai malzeme, nihai madde bütün bu dönüşümlerin, değişimlerin gerisinde, altında bulunan bir şey olmalıdır (49 b-d).

Platon ilerde Aristoteles'in kuvve veya madde diye adlandıracağı duyusal dünyadaki değişmelerin üzerinde veya kendisinde gerçekleştiği, bu değişmelerin öznesi, dayanağı (substratum) olan şeyi değişmenin "kap"ı (epodokhe, receptacle) veya "yer"i (khora, place) olarak adlandırmaktadır. Söz konusu yerin veya kabın kendine mahsus

hiçbir özelliği veya yapısı yoktur. Kendine mahsus hiçbir özelliği veya yapısı olmadığı, her şey olabilen bir şey olması gerektiği için de onu duyusal olarak algılamak ve hakkında şu veya bu şey olduğunu söylemek imkânsızdır. O halde o ancak düşünce veya akıl yürütme yoluyla kavranabilir. Öte yandan Platon'a göre düşüncenin veya aklın konusu olan şeylerin nesnel, tam olarak belirlenmiş şeyler olduğunu biliyoruz. Buna karşılık söz konusu kap veya yer, tersine hiçbir belirleme almamış ve kendisi bakımından hakkında hiçbir şey söylenmesi mümkün olmayan bir şeydir. Bundan dolayı Platon onun düşünceyle, fakat ancak "bulanık, eksik bir düşünce" ile kavranabileceğini söylemektedir (logisme tini nothe). Bu, onun olumsuzlama yoluyla düşünülmesinden başka bir şey değildir (50 a- 51 b, 52 b).

Öte yandan, bu her şeyin yatağı olan, içine giren nesneyle hareket eden, şekillere bürünen, kāh şu şekilde kâh bir başka şekilde olan şey, aslında bir ilke olarak da alınamaz. Çünkü o bağımsız bir varlığa sahip değildir. Tanrı'nın ve İdeanın kendisine verdirdiği şekil veya nitelik ile bir varlık kazanmaktadır. Tanrı'nın veya Akıl'ın kendisine verdiği şekli kabul etmesi demek, onun bağımsız bir varlığı, kişiliği olmadığını gösterdiği gibi, kötü de olmadığını gösterir. Çünkü o Akıl'ın emirlerine uymakta, itaat etmektedir. Platon çoğu durumda onun Akıl tarafından "ikna edildiği"ni söylemektedir. Böylece onun işinin Akıl'ın ereğini yerine getirmede yardımcı olmak, onun aleti olmak olduğunu söyleyebiliriz.

Madde Zorunluluktur

Bununla birlikte Platon bu ilkeyi "Zorunluluk" olarak adlandırmakta ve onun düzensiz, serseri, başıboş bir şey olduğunu belirtmektedir. Bununla da kalmamakta, Akıl ile Zorunluluk arasında bir ayrım yapmakta, duyusal evrende Akıl'ın yeri ile Zorunluluk'un yerini birbirinden özenle ayırmakta, evrenin meydana gelişinde Akıl ile Zorunluluk'un birleştiğini söylemektedir. Böylece o Akıl ile Zorunluluk arasında bir fark, hattâ çatışma olduğunu ima etmekte ve aralarındaki güç kavgasında Akıl'ın meydana gelen şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götür-

mek suretiyle Zorunluluk'a üstün gelmiş olduğunu söylemektedir (48 a-b). O halda Platon'un Zorunluluk'tan kastettiği Herakleitos veya Stoacılarda, Anaksagoras'ta Akıl'la, Logos'la bir ve aynı şey olan şey değildir. Çünkü bu düşünürlerde Zorunluluk evrendeki düzen ve yasanın ilkesidir ve bu düzen ve yasanın temeli veya kaynağı da Akıl'ın kendisidir. Oysa Platon söz konusu Zorunluluk'u özellikle evrenin tam olarak yasal ve düzenli olmasına engel olan, onun tam belirleme almasına karşı çıkan bir ilke veya varlık olarak tanımlamaktadır.

Platon'un kafasında bu Zorunluluk, kap veya yerle ilgili olarak, böylece, ikili bir bakış açısının var olduğu anlaşılmaktadır. O bir yandan Zorunluluk'u veya yeri bir kötülük, eksiklik veya kusur ilkesi olarak almaktadır. Evrenin tam olarak mükemmel olmamasının, yani devamlı ve kalıcı olmamasının, oluş ve yok oluş içinde olmasının nedeni bu Zorunluluktur veya yer, kap veya maddedir. Bununla birlikte o mutlak anlamda bağımsız, kötü bir ilke de değildir. Çünkü o, Akıl'ın kendisine verdirdiği şekli, belirlemeyi, düzenliliği *kabul edebilmektedir*. O halde o mutlak değil de İdeanın veya Akıl'ın kendisine oranla *göreli* bir kötülük, eksiklik ilkesi olarak kabul edilebilir. Duyusal dünya, evet, bu ilkeden ötürü mükemmel değildir, ancak *mümkün olan* en mükemmel bir varlıktır. Burada mümkün olan mükemmellikten kastedilen işte onun içerdiği maddenin, malzemenin izin verdiği ölçüde mükemmel olmasıdır. O halde burada Platon'un yoklukla ilgili olarak kabul ettiği görüşüne paralel bir görüşle karşılaşmaktayız. Nasıl ki Platon *Sofist*'te yokluğun mutlak anlamda var olmadığı, ancak göreli anlamda, yani başkalık olarak var olduğunu söylüyorsa, burada da o kötülüğün mutlak anlamda var olmadığını, ancak göreli olarak, yani Zorunluluk veya yer, madde olarak var olduğunu ileri sürmektedir.

Platon daha önce de değindiğimiz gibi duyusal varlıkların nihai maddi ilkelerinin veya köklerinin dört unsur olmadığı, onlardan da geride bulunan bir şey, kap veya yer olduğunu söylemektedir. Platon'un fiziğine, yani Tanrı'nın bu kap veya yere İdea örneklerini uygulamak suretiyle evreni nasıl meydana getirdiği meselesine geri dönecek olursak şunu görmekteyiz: Platon Empedokles'in dört unsur öğretisini

Pythagorasçıların geometrik cisimler, katılar (solids) öğretisiyle ilişkiye sokmakta ve her bir unsurun bu geometrik cisimlerin bir türünden meydana geldiğini savunmaktadır. Platon bu konuda da Pythagorasçıları izleyerek beş tür katı olduğunu kabul etmekte ve onlardan dördünün iki basit tip üçgenden hareketle geometrik olarak meydana getirilebileceğini savunmaktadır. Bu iki üçgen, unsurların nihai yapı taşları (arkheler) olan şeylerdir. Onlardan biri Pythagorasçıların "yarım kare" diye adlandırdıkları iki kenarı aynı uzunlukta olan dik açılı üçgen, diğeri yine Pythagorasçıların "yarım üçgen" diye adlandırdıkları, eşit kenar bir üçgenin tepe noktasından tabanına indirilen bir doğru ile ikiye bölünmesi sonucu ortaya çıkan dik açılı üçgendir.

Platon bu üçgenlerin neden var olan her şeyin kendilerinden meydana geldiği nihai yapı taşları olduğu veya onların özel güzelliklerinin nereden ileri geldiği konusunda bir şey söylememektedir. Ancak biz bunun nedeninin söz konusu iki üçgenin açılarının oranlarının mümkün olan en basit oranlar olmasından ileri geldiğini (birinci 1:1/2, ikinci 1:2/3) biliyoruz. Platon bu üçgenleri uygun bir şekil ve miktarda birleştirmek suretiyle geometrik cisimleri elde etmekte ve bu geometrik cisimleri de sözünü ettiğimiz gibi unsurlara tekabül ettirmektedir. Sonuç olarak dört unsurdan toprağı küplerden, ateşi piramidlerden, havayı sekiz yüzlü çokgenlerden, suyu ise yirmi yüzlü çokgenlerden meydana getirtmektedir (53 vdd).

Platon'un bu konudaki öğretisinin de ayrıntılarına girmemizin bir anlamı yoktur. Çünkü bu ayrıntılar da felsefe tarihinden çok bilim tarihini ilgilendirmektedir. Burada Platon'un sadece genel olarak Pythagorasçıların izinden giderek her şeyi, bu arada nitelikleri, niceliksel-geometrik olarak açıklama yönünde ilerlediğini belirtmekle yetinelim. Daha kısa bir ifade ile Platon burada daha sonra Descartes ve Spinoza'nın da yapacakları gibi *doğa bilimini geometriye indirgemektedir*. Üstelik bunu sadece fizik için yapmamakta, biyoloji, fizyoloji, hattâ psikoloji alanında da bu bakış açısını devam ettirmektedir. İnsan organizmasını veya insan vücudunu Platon da Descartes gibi bir makine olarak görmekte ve zevk ve acı duyumları, ruhsal hastalıklara varıncaya kadar on-

da meydana gelen biyolojik, fizyolojik ve psikolojik birçok olayı, mekanist bir model içinde ve mekanist kavramlarla açıklamaktadır.

Evrenin Ezeli mi Olduğu, Yoksa Zamanda mı Meydana Gelmiş Olduğu Tartışması

Platon'un kozmolojisine veya doğa felsefesine ayırdığımız bu bölümü bitirmeden önce son olarak onun daha sonra gerek bizzat Antik dönemde, gerekse daha özel olarak Ortaçağ Doğu İslâm félsefesinde üzerinde çok tartışılacak olan evrenin zamanda meydana gelmiş (muhdes, hadis) bir şey olduğu öğretisi üzerinde biraz daha fazla duralım. Ortaçağ İslâm dünyasında Farabi, İbni Sina gibi Yunan tarzı felsefe geleneğine mensup filozoflarla Gazali'nin başını çektiği Kelâmcılar arasında meydana gelecek tartışmalarda, en ateşli konuların başında evrenin ezeli (kadim) mi olduğu, yoksa zamanda mı meydana gelmiş olduğu konusu gelecektir. Gazali'nin ünlü *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlıkları) adlı eserinde, adı geçen filozofların ileri sürdükleri tezler arasında yer aldığını belirttiği evrenin ezeli olduğu iddialarının çürütülmesine büyük bir yer ayıracağı gibi onun diğer iki tezi (Tanrı'nın bireysel-tikel şeylerin bilgisine sahip olamayacağı ve öbür dünyada bedensel bir dirilmenin mümkün olmadığı) yanında bu tezlerinden de hareketle İslâm filozoflarını İslâm'a aykırı görüşler ileri sürdükleri gerekçesiyle kafirlikle itham edeceğini göreceğiz. Gazali ve onu takiben *Tehafütler* geleneği içinde yer alan diğer Kelamcılar, âlemin ezeli mi yoksa zamanda mı meydana gelmiş olduğu konusunda eski düşünürler arasında görüş farklılığı olduğunu belirtirlerken, sürekli olarak Aristoteles ile Platon arasında bir ayrım yapacak ve Aristoteles'in âlemin ezeli olduğu görüşünü ileri sürmesine karşılık Platon'u onun zamanda meydana gelmiş olduğu görüşünü benimsemiş olduğunu tekrarlayacaklardır. Kelâmcıların Platon'a atfettikleri bu görüşün kaynağını işte *Timaios* diyalogunda onun bu konu ile ilgili sözlerinin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Aristoteles de Platon'un *Timaios* diyalogundaki bu görüşünü esas alarak onun dünyanın zamanda varlığa gelmiş bir şey (gennatos) olduğu fikrinde olduğunu belirtmekte ve bu görüşü şiddetle eleştirmektedir.

Peki Platon'un bu sözlerini Aristoteles'in ve diğer sözü edilen Müslüman yazarların yorumladığı gibi gerçekten onun âlemin zamanda varlığa getirilmiş, yaratılmış bir şey olduğu şeklinde mi almamız gerekir? Bu konu daha Akademi'nın ilk döneminden itibaren onun içinde yer alanlar arasında tartışılmış görünmektedir. Yukarda işaret ettiğimiz gibi Aristoteles'in Platon'un âlemin zamanda meydana gelmiş bir varlık olduğu görüşünde olduğunu ileri sürmesine karşılık başta Yeni-Platoncular olmak üzere Platoncuların çoğunluğu karşı görüşü savunmuş ve âlemin zamanda bir başlangıcı olduğuna dair Platoncu tasarımın sırf "sergileme kolaylığı"yla benimsenmiş ve ileri sürülmüş bir görüş olduğunu ileri sürmüşlerdir.

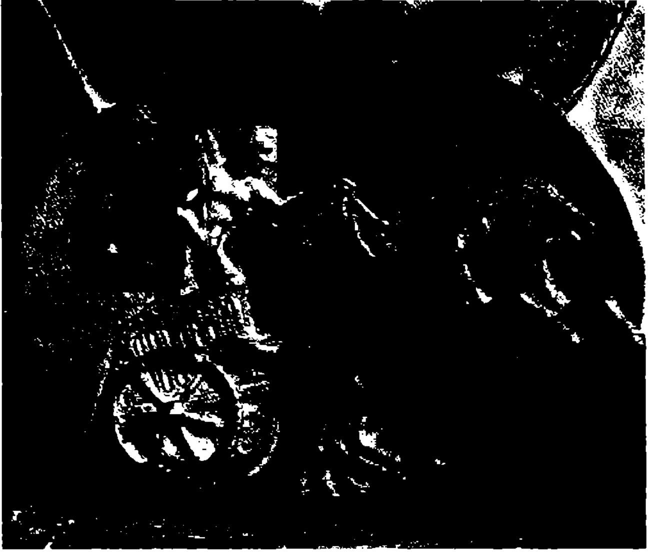
Gerçekten de Platon'un *Timaios*'ta işaret ettiğimiz açık sözlerine ve Aristoteles'in bu konudaki açık yorumuna rağmen onun evrenin zaman içinde meydana gelmiş ve yaratılmış olduğu sözlerini olduğu gibi almamak gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü tüm Antik Yunan düşüncesi, esas olarak hiçten herhangi bir şey çıkmasının mümkün olmadığı (ex nihilo nihil est), dolayısıyla zamanda ne kadar geriye gidersek gidelim evrenin var olmadığı, yokluktan varlığa gelmiş veya getirilmiş olduğunu kabul etmenin akla aykırı olduğu aksiyomu üzerine kuruludur. Homeros ve Hesiodos'tan başlayarak Yunan şairleri, kozmogoni yazarları, filozoflarının tümü, istisnasız olarak, maddenin ezelden beri var olageldiğini ve Tanrıların evren üzerine etkinliğinin sadece var olan, ancak düzensiz, kaos halinde bulunan maddeye bir şekil vermek ve onu düzene kavuşturmaktan ibaret olduğu görüşünü adeta bir aksiyom olarak tekrarlamışlardır. O halde Platon'un bu geleneğin tamamen dışına çıkarak daha sonra Hristiyanlığın ve İslâm'ın kabul edeceği tarzda Tanrı'nın evreni yoktan yarattığı veya meydana getirdiği şeklinde bir görüşe sahip olması çok zor görünmektedir.

Öte yandan Platon *Timaios*'ta hiçbir yerde dünyanın Tanrı tarafından varlığa veya meydana getirilmesinden önce bir zamanın var olduğu veya var olabileceğini ifade etmemektedir. Tersine o, zamanın âlemi*n varlığa getirilmesi ile birlikte* varlığa gelmiş olduğunu söylemektedir (37 d-e). O halde Platon'un evrenin meydana gelmiş, varlığa

gelmiş bir şey olduğu şeklindeki sözlerini geçmişte, başlangıçta dünyanın fiilen bir kaos halinde bulunduğu bir zamanın yaşandığı veya dünyanın belli bir süre için bir kaos döneminden geçtiği, daha *sonra* Tanrı'nın İdeaları model olarak almak suretiyle bu kaosu kozmosa dönüştürdüğü şeklinde almak hem zorunlu, hem de doğru değildir. Çünkü Platon'un zamana ilişkin sözlerinden, onun zamanı gök cisimlerinin muntazam hareketlerine bağladığı, dolayısıyla bu hareketlerin ortaya çıkmasından önce zamanın *var olmadığını* düşündüğü anlaşılmaktadır. Tanrı'nın evreni bir kozmos olarak meydana getirmesinden *önce* zamanın varlığı söz konusu olmayacağına göre söz konusu kozmos durumunun fiili bir kaos durumunun arkasından meydana geldiğini düşünmek, o halde, olsa olsa gerçekten "sırf sergileme kolaylığı" yüzünden benimsenmiş bir varsayım gibi görünmektedir. Başka deyişle Platon'un adını andığı o kaos durumunun evrenle ilgili olarak fiilen, yani gerçekten hiçbir zaman için söz konusu olmamış olduğunu, dolayısıyla Platon'un evreninin ta ezelden beri hep bir kozmos olarak var olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim gerek Yeni-Platoncular, gerekse Farabi, İbni Sina gibi Müslüman Platoncular onu bu şekilde düşünme ve ele alma yöntemini izleyeceklerdir.

9

Platon'un Ruh Kuramı veya Psikolojisi



"RUH, DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM İLKESİDİR."

Yasalar, 892 a

"HER RUH ÖLÜMSÜZDÜR, ÇÜNKÜ DAİMA HAREKET HALİNDE OLAN ŞEY, ÖLÜMSÜZDÜR."

Phaidros, 245 b

Platon'u bir araba sürücüsünün
ruhu olarak tasvir eden, Donatello'nun bir çizimi.

Platon'un ruh kuramı veya psikolojisi denildiğinde, onun ruhun doğasının ne olduğu, ruhun kısımları veya işlevleri, ruhla beden arası ilişkiler, nihayet ruhun kaderi gibi bir dizi ve birbirine bağlı sorulara verdiği cevaplardan oluşan görüşleri anlaşılmalıdır.

Platon'a göre ruh üzerinde konuşmak, zor bir konuyu konuşmaktır. Platon *Phaidon* diyalogunda "ruhun *ne olduğu*nu açıklamanın uzun ve tanrısal bir çabaya ihtiyaç gösteren bir şey", buna karşılık "onun *neye benzediği*ni söylemenin daha kısa ve insani bir çabayla üstesinden gelinebilir bir şey" olduğunu söyler ve kendisinin de ruhtan bu ikinci tarzda söz edeceğini belirtir. Gerçekten onun ruhu ve ruha ilişkin konuları ele aldığı diyaloglarında da diğer konulara oranla daha fazla efsanelere, hikâyelere ve benzetmelere, mecazlara dayanan sembolik bir anlatım biçimine baş vurduğunu görürüz. Bu anlatım biçimi ise doğal olarak Platon'un sözü edilen konularda gerçek düşüncesinin ne olduğunu anlama konusunda ciddi problemler yaratmaktadır. Örneğin Platon'un bütün eserleri boyunca karşımıza çıktığı ve sürekli ve açık bir biçimde savunulduğu için onun kesin olarak ruhun ölümsüzlüğü görüşünde olduğunu söylememiz doğrudur. Buna karşı-

lık onun ölümden sonra insanı bekleyen gelecek hayatı tasvirinin gerçek düşüncesini mi yansıttığı yoksa şiirsel, mecazi bir tasarımdan mı ibaret olduğu açık değildir.

Bunun yanı sıra Platon'un varlık ve bilgi kuramıyla ilgili olarak düşüncesinde gözlemlediğimizi belirttiğimiz değişme ve gelişmenin bir benzerini ruh kuramında da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Onun ruh kuramında sözünü ettiğimiz değişme veya gelişme, diğer iki alandaki değişme ve evrime paralel bir tarzda ve aynı yönde kendini göstermektedir. Platon zaman bakımından daha önceki döneme ait diyaloglarında, örneğin *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet*'te tamamen ikici bir psikoloji kuramını; yani ruh ile bedeni birbirine taban tabana zıt, birbirine yabancı, hattâ düşman olarak gören, bedeni ruh için bir zindan olarak kabul eden bir kuramı sergilemesine karşılık, zaman içinde ve yaşlılık diyaloglarına geçildiğinde, bu düalizmden tümüyle vazgeçmemekle birlikte onu hayli esnetip yumuşattığını görmekteyiz. Örneğin, yaşlılık dönemine ait *Timaios* diyalogu, ruh kuramında sözünü ettiğimiz yöndeki değişmeyi ve yumuşamayı açık bir biçimde sergilemektedir. Bu diyalogda Platon, nasıl daha önceki diyaloglarından farklı olarak duyusal büyük dünyayı, makrokozmosu bir yokluk veya kötülük olarak değil de zorunluluğun ve maddenin kendisine özgü doğası ve direnci göz önünde tutulmak kaydıyla "mümkün olan en büyük bir iyilik ve mükemmellik" örneği olarak tasvir etmekteyse; duyusal küçük dünyayı (mikrokozmos) ve onun maddesini, bedenini teşkil eden şeyi de aynı şekilde mikro planda mümkün olan en büyük bir iyilik ve mükemmelliğin eseri olan bir şey olarak kabul etmektedir.

Ruh, Kendiliğinden Hareketin İlkesidir

Ruh, ruhun doğası, ruhun tanımı nedir?

Platon ruhu, doğası ve özü bakımından bir *hareket ilkesi* olarak almaktadır. Çeşitli diyaloglarında ruh için verdiği tanım, onun "kendiliğinden hareketin ilkesi" olmasıdır. Platon evrendeki varlıkları cansız ve canlı olarak ikiye ayırmaktadır. Cansız varlıklar kendi güçleriyle hareket etme kabiliyetine sahip olmayan, kendilerine dıştan bir kuvve-

tin, hareketin uygulanması sonucunda zorla (kasri olarak) hareket eden varlıklardır. Buna karşılık canlı varlıklar veya hayvanlar, kendi kendilerine hareket etme kabiliyetine sahip olan, hareketlerinin ilkelerini kendi içlerinde taşıyan şeylerdir. İşte canlı varlıkları canlı varlıklar yapan ve onların içlerinden çıkan bu kendiliğinden, iradi hareketlerinin kaynağı, ilkesi olan şey, ruhtur.

Burada hareket derken sadece yer değiştirme hareketini anlamamamız gerekir. Platon hareketle *her türlü değişmey*i kastetmektedir. Bu bağlamda olmak üzere örneğin arzu etmek, öfke duymak, üzülmek, hatırlamak, düşünmek de birer harekettir (*Yasalar* 897 a). Öte yandan bizim bugün cansız diye gördüğümüz varlıkların bir çoğunu Platon'un canlı olduğunu düşündüğünü, hattâ onların hayvan ve insandakinden daha yüksek bir hayat, hareket ve ruha sahip olduklarına inandığını da unutmamalıyız. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Platon'a göre bütün gök cisimleri kendiliğinden bir harekete sahiptirler, dolayısıyla canlıdırlar. Hattâ sadece canlı olmakla kalmazlar; gök cisimlerinin, yani gezegen ve yıldızların aynı zamanda akılları, zihinleri (nous) vardır. O halde onların ruhları da vardır. Çünkü Platon'un kozmolojisiyle ilgili bölümde gördüğümüz gibi onların akıl veya zihinlerinin olması için ruhlarının olması gerekir. Aynı şekilde Platon'un evrenin kendisinin bütünü itibariyle canlı olduğuna, hem de en mükemmel bir canlı olduğuna, böylece bir akıl ve ruha sahip olduğuna inandığını da biliyoruz. Platon bu ruha "alem ruhu" adını vermekte ve yine bildiğimiz gibi ona mümkün olan en mükemmel bir hareketi, kendi ekseni etrafında dönme hareketini atfetmektedir.

Sonuç olarak ruh, Platon'a göre özü itibariyle değişim ve dönüşümün (*Yasalar*, 892 a), kendiliğinden hareketin (aynı eser, 896 a), kendi kendine hareket eden varlığın bu hareketinin ilkesidir (*Phaidros*, 245 c). Ruhun özü ve kavramı harekettir: Ruh demek zaten hareketi kendiliğinden olan şey demektir (*Phaidros*, 245 d). O, bütün varlıklar içinde akla sahip olabilecek biricik varlıktır (*Timaios*, 46 c) vb.

Ruh Ezeli ve Ebedidir

Platon'un *Phaidros*'ta hareketten kalkarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlama yönünde bir akıl yürütme geliştirdiğini de görmekteyiz. Buna göre

> "Başkasından hareket alan ve böylece kendisi de başkasını hareket ettiren şey, hareket durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlıktır ki kendi kendisini terk edemeyeceği için sürekli hareket halindedir. Hattâ bütün öteki varlıklar için de bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Şimdi ilke olan bir şeyin doğuşundan, meydana gelişinden söz edilemez. Tersine onun kendisi doğan, meydana gelen bir şeyin ilkesidir. Eğer onun kendisi bir şeyden doğmuş olsaydı, ilke olmazdı. Böyle bir ilkenin doğuşu, meydana gelmesi mümkün olmadığına göre onun yok olması, ortadan kalkması da söz konusu olamaz. Çünkü eğer bu ilke yok olsaydı, hiçbir zaman kendi kendine bir hiçten tekrar doğamazdı ve her şeyin bir ilkeden doğması gerektiğine göre kendisinden de başka hiçbir şey doğamazdı. O halde *kendi kendine hareket eden varlık, hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür, ne de yeniden doğması.* Eğer başka türlü olsaydı üstümüzde gök ve bütün canlı varlıklar hareketsiz kalır, yok olurdu ve artık bir daha hareket edebilmeleri, yeniden doğmaları mümkün olmazdı" (245 b-c).

O halde ruh kendiliğinden hareketin ilkesi ve böyle bir güce sahip olmayan şeyin, yani cansız cismin hareketini veren şeydir. Bir hareket ilkesi olması bakımından sadece insan veya hayvan gibi canlı oldukları bilinen şeylerin değil, yine sürekli hareket halinde olduklarını gördüğümüz gök cisimleri, yıldızlar ve hattâ bütün evrenin de bir ruhu olması gerekir. Öte yandan yukardaki kanıtlamadan anlaşılacağı üzere Platon'a göre canlılığın cansız olmaktan, hareketin hareketsizlikten, dolayısıyla hareketin ilkesi olan ruhun da kendisi bakımından hareketsiz olan cisimden veya maddeden önce gelmesi, birincil bir şey olması gerekir. Çünkü "eğer hareket olmasaydı evren hiçbir zaman varlığa gelemezdi." Öte yandan hareketin ilkesi olan ruh doğan, varlığa gelen bir şey olsaydı, onun yine bir hareket sonucu meydana gelmesi

gerekirdi. O halde ruh birincil bir şey olduğu, doğan veya varlığa gelen bir şey olmadığı gibi ortadan kalkabilen, yokluğa gitmesi mümkün olan bir şey de olamaz. Çünkü "eğer ruh böyle bir şey olsaydı evrenin ebedi olarak hareketsiz kalması gerekirdi."

Ruhun, kendiliğinden hareketin ilkesi olması, onun doğası, kavramı ve tanımıdır (logos). Guthrie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi ruhun bu, hareketin ve oluşun (genesis) kaynağı olduğu anlayışı aslında son derecede önemlidir. Çünkü bu anlayış yardımıyla Platon, "evrenin rasyonel olarak tasarlanmış ve düzenlenmiş bir varlık" olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Ruhun işlevleri ne olursa olsun, yani o ister bir cismi kendi içinden hareket ettirme kabiliyeti olarak mekanik bir şey gibi görünsün, ister bir varlığın bilgi ve heyecanlarla ilgili yetilerinin faaliyetinin ilkesi olarak rasyonel, ereksel bir şey gibi görünsün, ruh ruhtur. Platon *Yasalar*'da (897 a) "fiziksel değişmelerin aslında psikolojik bir kaynağa sahip olduğu" görüşünü açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre ruh yeryüzündeki ve denizdeki her şeyi kendi hareketi ile hareket ettirir ve bu hareketler daha önce de işaret ettiğimiz gibi sadece yer değiştirme hareketlerinden ibaret değildir, onlar "isteme, araştırma, dikkat etme, karar verme, doğru ve yanlışı düşünme, sevinme ve üzülme, cesur olma ve korkma, nefret etme ve sevmeyi, kısaca her türlü entelektüel ve heyecansal faaliyetleri" de kapsarlar. Sonuç olarak bu görüş, evrende olup biten her şeyin temelinde ruhun bulunduğu ve ruhun kendisinin de özü itibariyle bilinçli bir varlık olmasından dolayı evrenin tümünün akılsal olarak yönetildiği anlamına gelir (*A History of Greek Philosophy*, 420).

Ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi olması ve bundan dolayı birincil, varlığa gelmesi ve yokluğa gitmesi mümkün olmayan bir şey olması, onun doğası itibariyle *ölümsüz* olduğunu gösterir. Gerçekten de Platon *Sokrates'in Savunması* gibi erken bir tarihe ait olan diyalogdan başlayarak, ancak özellikle *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet*'te ruhun ölümsüz olduğunu, öyle olması gerektiğini çeşitli argümanlara dayanarak hararetle savunur. Bu argümanlar bakımından *Phaidon* diyalogu özel bir konuma sahiptir.

Platon bu diyalogda;

(ı) karşıtların birbirlerinden doğdukları, hayat ve ölümün ise birbirlerinin karşıtları olduğu ve dolayısıyla ölümden sonra bir hayatın gelmesi gerektiğini (70 c-72 e);

(ıı) öğrenmenin hatırlama olduğu, ruhun bu dünyada bir şeyi hatırlaması için onu daha önceki hayatında tanımış olması gerektiği, dolayısıyla ruhun doğumdan önce bir hayata sahip olduğu, onun varlığının bedene bağlı olmadığı ortaya çıktığına göre bedenin ölümünden sonra da varlığını devam ettirebileceğini (72 e-77 d);

(ııı) ruhun basit bir töz olduğu, basit olan, bileşik olmayan bir şeyin ise bölünmesinin, ayrışmasının imkânsız olduğu, o halde bedenin dağılmasından sonra da ruhun varlığını sürdürebileceğini (78 b-84 b);

(ıv) ruhun bir sazın akordu gibi bir epifenomen olmadığı, bir sazın tellerinin kırılması sonucunda akordunun da ortadan kalkacağı, ancak ruhun bedeni, yani organizmayı meydana getiren parçaların bir oranı olmadığı için bedenin dağılması ile ortadan kalkmasının söz konusu olmadığını (91 c-95 a) kanıtlamaya çalışır.

Ruhun ölümsüz olduğu görüşü, arkasından daha birçok görüşü sürükleyen veya içeren bir görüştür. Eğer ruh ölümsüzse, varlığa gelen ve varlıktan kesilen, oluş ve yok oluş içinde olduğunu bildiğimiz varlıkların meydana getirdiği içinde yaşadığımız "duyusal dünyaya ait bir şey olamaz." Platon bu sonucu da açıkça kabul eder.

Ruh Tinsel Bir Tözdür

Öte yandan eğer ruh ölümsüzse kendileriyle birlikte bulunduğu duyusal varlıklardan yapı, mahiyet veya töz bakımından farklı bir şey olmalıdır. Platon bu sonucu da kabul eder. Kendisinden önce gelen bütün Doğa Filozofları'ndan bilinçli ve kararlı bir tarzda ayrılarak ruhun maddi, fiziksel, duyusal bir şey olmadığını, *gayrı-maddi, tinsel* (spiritual) bir töz olduğunu ilan eder. Bilindiği gibi Sokrates-öncesi döneme ait olan bütün Doğa Filozofları doğası itibariyle gayrı-maddi bir şeyin varlığını kabul etmedikleri için, ruhu da temele aldıkları maddi ilkey-

le aynı yapıda bir şey olarak görmüş, olsa olsa onu ince bir madde olarak tasvir etmişlerdir. Platon ise ne yaptığının ve söylediğinin açık bir şekilde bilincinde olarak varlık felsefesinde nasıl tamamen tinsel nitelikte İdeaları kabul etmişse, ruh öğretisinde de onun cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, tamamen tinsel bir töz olduğunu ileri sürmüştür: Ruh ne Anaksimenes'in dediği gibi bir hava yığını, ne Herakleitos'un dediği gibi saf bir ateş, ne Demokritos'un dediği gibi ince atomlarden meydana gelmiş bir bileşimdir. O madde-dışı, cisim-dışı, tinsel, tanrısal bir tözdür.

Ruh Maddeye Düşmüştür

Peki eğer ruh cisimden, maddeden tamamen farklı, hattâ ona zıt bir şeyse, maddede veya bedende bulunuşunu ruh için bir kötülük veya "düşüş" olarak kabul etmemiz gerekmez mi?

Platon, özellikle orta dönem diyalogları olan *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet*'te bu sonucu da gözünü kırpmadan kabul eder: Beden ruh için bir zindandır. O kabuğuna yapışmış bir istiridye gibi ruhun içine hapsolduğu bir hapishanedir (*Phaidros* 250 c). Beden ruhun kendi doğal faaliyetlerini, doğasını gerçekleştirmesi için bir yardımcı, bir alet olması şöyle dursun onun kendi doğasını gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engeldir. Bundan dolayı ölüm ruh için bir kötülük değil, tam tersine bir iyiliktir, çünkü bir kurtuluştur. Beden ruhu sürekli olarak aldatır ve alçaltır. Bir ruh ve bedenden meydana gelen insan, gerek ahlâkî bakımından gerek bilgi edinme bakımından bedenle ilişkisini ne kadar keser, onun arzu veya iştahlarına, kışkırtmalarına ne kadar karşı koyarsa o kadar erdemli ve mutlu olur ve o kadar da bilgi ve bilim sahibi olur. Bedene ait duyumlar, duygulanımlar (affections), tutkular (passions), hazlar bizi mutlu olmaktan uzaklaştırdığı gibi duyu organlarının kullanılması da bizi gerçek bilgiden uzaklaştırır. "Ruh kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür." (*Phaidon*, 65 c). Gerçek filozofların şöyle düşünmeleri ve aralarında şu sözleri söylemeleri gerekir:

> "Belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur. Çünkü araştırmalarımızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle bir kötü şeye bulaşmış olarak kaldıkça, isteğimizin amacı olan hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz" (66 b) ... "Gerçek bilgeliği ancak ölümden sonra elde etmek mümkündür" (66 e) vb.

O halde ruhu tanrısal, bu dünyaya ait olmayan, bu dünyada gurbette gibi bir yabancı olarak yaşayan ve bir an önce ait olduğu aleme dönmek isteyen bir varlık olarak tanımlayan Platon'dan, onun neden dolayı bu dünyada bulunduğu, kendisine tamamen zıt olan bedenle birleşmek üzere bu dünyaya neden veya nasıl indiği veya düştüğünü açıklayacak bir şeyler söylemesini bekleme hakkına sahibiz. Ne var ki, Platon bu beklentimizi kesinlikle boşa çıkarmaktadır. Hattâ bu konuda büyük semavi dinlerin verdikleri efsanevi açıklamaların bir benzerini bile vermemektedir. Platon'da tözü itibariyle tanrısal aleme ait bulunan ve yine tözü itibariyle herhangi bir kötülük ihtiva etmeyen, dolayısıyla bir kötülük yapması veya suç işlemesi mümkün olmayan ruhun neden dolayı, işlemiş olduğu hangi günahtan ötürü cezalandırıldığı ve bu dünyaya inmek, maddeye, bedene bulanmak ve bir zindanda yaşar gibi onun içinde hapislik günlerinin sona ermesini beklemek zorunda bırakıldığı konusunda herhangi bir açıklama bulamamaktayız.

Ruh-Beden İlişkisi

Öte yandan Platon'un beden ile ruhu bu şekilde tamamen ikici bir biçimde tanımlaması ve birbirine tamamen yabancı, tamamen zıt iki varlık veya ilke olarak konumlaması onlar arasında var olduğunu gözlemlediğimiz ve Platon'un kendisinin de kabul ettiği bazı ilişkileri nasıl açıklayabileceğimiz sorusunu gündeme getirmektedir. Platon ruhun bedenden varlık, mantık ve değer bakımından önce geldiğini, ona üstün olduğunu düşündüğü için varlık, bilgi ve ahlâk alanında önceliği ruha vermektedir. Ruh bedenden üstün olduğu için beden ve ruhtan meydana gelen bütünde yönetmesi gereken ruh, onun emirlerine itaat

etmesi ve yönetilmeyi kabul etmesi gereken bedendir. Ancak burada asıl açıklanması gereken ruhun doğa, yapı veya mahiyet bakımından kendisinden tamamen farklı olan beden üzerine nasıl etkide bulunabileceği ve ondan nasıl bir etki alabileceğidir. Benzeri bir psikolojik ikiciliği benimseyen, bedeni düşüncesi olmayan bir uzam, ruhu ise uzamı olmayan bir düşünce olarak tanımlayan Descartes için ilerde söz konusu olacak problemin, yani bu durumda beden ile ruhun birbirleri üzerine nasıl etkide bulunabilecekleri sorununun Platon için de söz konusu olacağı aşikârdır.

Gerçekten Platon, sözünü ettiğimiz döneme ait diyaloglarında ruh ve bedeni bir yandan birbirlerine doğa bakımından tamamen zıt ilkeler olarak tanımlarken, diğer yandan ruhun bedeni *yönetmesi* gerektiğini ve *yönetebileceğini* söylemektedir. Bununla kalmayan Platon, bedenin de ruh üzerinde etkili olabileceğini, örneğin bilgi ile ilgili olarak bedenin ruhun hakikati elde etmesine engel olmasının mümkün olduğu gibi, ahlâk konusunda da kaynağını kendisinin oluşturduğu hazlara, bedensel hazlara sürüklemek suretiyle bedenin ruhun kendisi için yaratılmış olduğu mutluluğa ulaşmasına engel olabileceğini kabul etmektedir.

Platon daha sonraki döneme ait *Timaios* diyalogunda ruhla beden arasındaki karşılıklı etkileşimlerin daha başka özel örneklerini de vermektedir. Örneğin bu eserin psiko-patolojiye tahsis edilmiş olduğunu söylememizin mümkün olduğu son bölümünde aslında beden hastalıkları olan bazı ruh hastalıkları ile aslında ruh hastalıkları olan bazı beden hastalıklarının çeşitli örneklerini vermektedir. Platon birinci durumla ilgili olarak örneğin bedende "kemik iliğinde haddinden fazla sperm birikmesi"nin insanda taşkın arzulara yol açtığını ve bu taşkın arzuların da ruhu ölçüsüz haz ve acılara sürüklediğini zikretmekte ve böylece ruhun bu hastalığının gerçekte bedenin söz konusu hastalığının bir sonucu olduğunu belirtmektedir (*Timaios* 86 b vd.). Benzer bir biçimde olmak üzere, ruhun çektiği acılarının çoğunun nedeninin beden olduğunu, kötülerin kötü eğitildikleri için kötü olmaları durumu yanında kötü bedenlere sahip olarak yaratıldıkları için kötü olduk-

larını da belirtmektedir. Bu bağlamda olmak üzere ruh ile beden arasında bir denge veya uyum olması gerektiğini söylemekte, güçlü bedenin zayıf ve zekâsı cılız bir ruhu kolayca etkisi altına alacağından söz etmektedir (88 a). İkinci durumla ilgili olarak da o bedenle oransız, ondan daha güçlü olan bir ruhun bazı bedensel hastalıklara yol açabileceğini kabul etmekte, örneğin böyle bir ruhun kendini tamamen inceleme ve araştırmaya vermesi sonucunda bedeni harap edebileceğini belirtip ruhunu veya kafasını tamamiyle matematiğe takan bir insanın bedenini tahrip etmemesi için onu da beden eğitimiyle güçlendirmesi gerektiğini hatırlatmaktadır (88 c).

Ancak Platon'un bütün bunların kuramsal olarak nasıl mümkün olabileceğine dair bir açıklaması yoktur. O bir yandan bedenle ruh arasında doğaları, özleri bakımından bir ayrım yapmakta, öte yandan yukarda işaret ettiğimiz doğrultuda gerek bedenin ruh, gerekse ruhun beden üzerinde etkide bulunma imkânının kabul edilmesini gerektiren çeşitli olayları belirtmekte, kabul etmekte, fakat kendisinden hareket ettiği ikinci ruh kuramında bunun nasıl mümkün olabileceği konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Bu konuda söyleyebileceğimiz tek şey, Platon'un *Phaidon*, *Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarında gördüğümüz o sert, ruhla bedeni birbirine tamamen zıt, birbirine düşman olarak gören tutumunu yaşlılık diyaloglarında yumuşatmış olduğudur. Örneğin *Timaios* diyalogunda varlığını daha önce gözlemlediğimiz duyusal dünyanın kötü, düzensiz, uyumsuz bir varlık olmadığı, içinde aklın, iyinin ve güzelin izini, damgasını taşıdığı şeklindeki genel görüşünü insana da uyguladığı, insan bedeninde, bu bedeni meydana getiren parçaların biraraya getirilişinde, onlar arasındaki oran ve uyumda, aklın, iyinin, inayet ve düzenin varlığını kabul ettiğidir (Baş, aklın yeri olduğu için yukarda yapılmıştır ve en mükemmel şekil olan küre şekline sahiptir vb). Şüphesiz bu daha az çatışmacı bakış açısı ruh-beden ilişkileri konusunda da daha kabul edilebilir bir açıklamayı mümkün kılacak özelliktedir. Çünkü bu durumda beden ruh için bir zindan, onun kendisine verdirmek istediği şekil veya işlevi kabul etmeye karşı direnen bir düşman olmaktan çı-

kacak, ruhun emir ve yönetimine daha açık, daha plastik bir görünüm alacaktır. Bu, Platon'da hiçbir zaman öğrencisi Aristoteles'te olacağı gibi "dişinin erkeği arzulaması" gibi bedenin ruhu arzulaması ve onu almaya, kabul etmeye hazır olması şeklinde bir anlayış seviyesine ulaşmayacaktır. Platon hiçbir zaman Aristoteles'in ilerde göreceğimiz maddeyi Forma göreli kılan, kuvveye indirgeyen, dolayısıyla Formun, İdeanın zıddı bir şey olmaktan çıkaran görüşüne gitmeyecektir. Ancak *Timaios*'taki varsayımda beden hiç olmazsa ruhun emirlerinin kendisi için de iyi olacağını kabul eden, dolayısıyla ona sert bir muhalefet göstermeyen bir köle durumuna girecektir. Bunun sonucunda da beden ruh tarafından doğru idare edilebilecek veya ruhun kendisini idare etmesine izin verecektir (88 d).

Ruhun Kısımları

Platon'da ruhun doğası, ölümsüzlüğü ve ruh-beden ilişkileri sorunlarını inceledikten sonra şimdi ruhun kısımlarına geçelim. Ruhun doğasının kendiliğinden hareketin ilkesi olmaktan ibaret olduğunu, Platon'un söz konusu hareketten sadece bir cismin yer değiştirme hareketini anlamadığını, bir varlığın isteme, yargıda bulunma, hatırlama, akıl yürütme gibi çeşitli faaliyetlerini de bu kendiliğinden hareket başlığı altında topladığını biliyoruz. Peki hayvanların ve insanın sindirim, beslenme, büyüme vb. gibi canlılıklarının temelinde olan faaliyetleri de yine ruhun söz konusu kendiliğinden hareketi içinde ele alınması gereken faaliyetler değil midirler? Şüphesiz evet, ancak bu durumda bir canlının, insanın birbirinden çok farklı hattâ birbirine zıt olan bu faaliyetlerini nasıl bir ve aynı ilkeye izafe edebilir ve nasıl onun bu birbirinden çok farklı faaliyetlerin kaynağı, nedeni olduğunu ileri sürebiliriz? Sindirim, soluma, beslenme, büyüme gibi faaliyetlerin ruhtan ziyade bedene ait olan veya ondan kaynaklanan faaliyetler olduğunu söylemek, arzu ve tutkuların ve bunların sonucu olan haz ve acıların yine ruhtan çok bedenin ürünü olan bazı eserler olduklarını kabul etmek bize ve hattâ bazen Platon'un kendisine daha doğru görünmekte değil midir?

Öte yandan Platon'un evrendeki her türlü kendiliğinden hareketin ilkesi olarak ruhu kabul ettiğini, bedenin veya maddenin, cismin doğası itibariyle edilgin, cansız olduğunu ve bundan dolayı ancak ruh tarafından harekete geçirilebileceğini ileri sürdüğünü görmüştük. O halde Platon canlının yukarda sözünü ettiğimiz dar ve esas anlamda canlılık faaliyetlerinin, beslenme, büyüme, üreme, arzu etme, isteme gibi faaliyetlerinin kaynağı olarak zaman zaman bedeni gösterse de, onun ruh-beden öğretisinden çıkması gereken mantıki sonuç, ancak ruhun bir kendiliğinden faaliyetin kaynağı ve ilkesi olabileceği, bedenin ise sadece ondan aldığı bir hareketle hareket edebileceği ve bu hareketi daha sonra mekanik olarak başka cisimlere, bu arada bedenin parçalarına iletebileceğidir.

Sonuç olarak Platon'un canlıdaki bütün canlılık faaliyetlerinin kaynağı ve nedeni olarak ruhu gördüğünü, onun beslenme ve büyümeden başlayarak arzu etme, öfkelenme, heyecan duyma gibi duygulanımlardan geçip düşünme, akıl yürütme vb. gibi en yüksek entelektüel-zihinsel faaliyetlere varan bütün faaliyetlerini ruha izafe ettiğini kabul etmek zorundayız. Nitekim Platon gerçekten de böyle yapmakta, ancak bazen bu birbirinden mahiyet bakımından farklı olan faaliyetlerin kaynağı veya ilkesi olarak ruhun farklı kısımlarından veya farklı ruhlardan söz etmektedir. Hattâ bununla da kalmamakta, bu farklı ruhları bedende farklı yerlere bile yerleştirmektedir.

Akıl, İrade ve İştah

Bu ruhun kısımları veya farklı ruhlar kuramının izine ilk kez *Devlet*'te rastlamaktayız. Platon devleti *büyütülmüş bir insan* olarak gördüğü için devleti meydana getirecek sınıfların insanı meydana getiren farklı kısımların, organların bir benzeri, paraleli olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda insan davranışlarını ele almakta ve yaptığımız şeyleri tek bir ilke ile mi yaptığımız, yoksa üç farklı tür davranışımızın üç ayrı ilkesi mi olduğunu kendisine sormaktadır. Ona göre söz konusu üç farklı davranışımız veya faaliyetimizden biri bilgi edinme davranışı, diğeri cesaret, kızgınlık, öfke vb. davranışı, sonun-

cusu yeme içme, çiftleşme ve buna benzer arzularla, iştahlarla ilgili davranışımızdır. Başka deyişle bizde birbirinden farklı üç faaliyet veya eylem biçimi vardır; dolayısıyla da bunların kaynağı olması gereken üç farklı faaliyet kaynağı, üç ayrı eylem ilkesi olmalıdır. Bu üç farklı faaliyet kısaca bilme, öfkelenme ve arzulama olarak adlandırılabilir. Bunlara tekabül eden üç faaliyet ilkesi de aklımız, irademiz ve arzumuz veya iştahımızdır. Devlette bunlara tekabül edecek olan üç sınıf ise bilen aklı temsil edecek olan yöneticiler sınıfı, iradenin karşılığı olacak olan koruyucular, yani askerler sınıfı, arzu veya iştahın karşılığı olacak olan üreticiler, yani para kazanan insanlar sınıfı olacaktır (*Devlet* 439 d, 444 b).

Bu üç farklı ruh veya ruhun üç farklı kısmı kuramı *Phaidros*'ta da karşımıza çıkmaktadır. Burada Platon biri güzel, asil, diğeri çirkin, huysuz iki at tarafından çekilen ve bir sürücü tarafından yönetilen bir arabadan söz etmektedir. Arabanın sürücüsü insandaki akıllı ruha karşılıktır. İyi huylu, asil at insandaki iradenin, kötü huylu, asi at ise arzunun karşılığıdır. Arabacı, yani akıl veya akıllı ruh hakikati görür, bilir. Ancak kendi imkânlarıyla ona gidemez. Gördüğü şeye doğru gidebilmesi veya doğru bildiği bir şeyi gerçekleştirebilmesi için iradenin gücüne muhtaçtır. İrade, aklın amacını gerçekleştirebilmesi için gerekli gücü verir. Ancak o da özü itibariyle tarafsız bir kuvvettir. Bir yandan kötü huylu at, yani arzu ve tutkular onu aşağıya doğru çekerken öbür yandan akıl onu yukarıya, ilâhi hakikatler dünyasına doğru yönlendirmek ister. İrade eğer aklın emirlerine uyarsa kötü huylu atın bütün direnmelerine rağmen onu kendisiyle birlikte alıp sürükler ve aklı izler. Eğer kafi derecede güçlü olmazsa kötü huylu atın, yani arzu ve tutkunun kendini sürüklemesine izin verirse, arabayı sürücüsünün gitmek istediği yoldan saptırır ve böylece onun "düşme"sine neden olur (*Phaidros*, 246 vd).

Timaios diyalogu da bu üç farklı ruh veya ruhun üç farklı kısmı kuramını devam ettirir. Hattâ söz konusu ruhlara bedende belli yerler tahsis etmek suretiyle bu kuramı daha ileri götürür. Bu kurama göre ruhun düşünüp taşınan, hesaplayan, akıllı kısmının, akıllı ruhun (to logistikon) yeri daha önce de gördüğümüz gibi insanın kafası, beyni-

dir. Ruhun cesareti, savaş isteğini paylaşan, zaferi arzu eden, öfkeli kısmının(thymos) yeri göğüs ve onun da özellikle boğaza yakın bölgesidir. Ruhun yemeyi, içmeyi ve bedenin tabii olarak ihtiyaç gösterdiği bütün şeyleri arzu eden, iştah sahibi kısmının bulunduğu yer ise, karındır (*Timaios* 69 d-70 e, 89 e).

Öte yandan Platon'un ruhun bu üçlü bölünmesi veya üç kısmı kuramının ciddi bazı güçlüklere yol açabileceği aşikârdır. Her şeyden önce bedenden tamamen ayrı yapıda olan ve sürekli olarak ölümsüz olduğu söylenen ruhun nasıl olup da bedenin çeşitli kısımlarında odaklandığını anlamak herhalde zordur. Maddi, uzamsal olmayan bir şey nasıl olup da maddi, uzamsal olan bir yerde bulunabilir? Sonra Platon'un ruhun ölümsüzlüğü görüşü ile onun böylece parçalardan, kısımlardan meydana geldiği görüşünün birbirleriyle kolayca telif edilemeyeceği de açıktır. Platon'un *Phaidon*'da ruhun bedenden farklı olarak ölümsüz olduğunu kanıtlamak üzere bedenin çeşitli parçalardan meydana gelen bileşik bir varlık olmasına ve bu parçaların dağılması sonucu ortadan kalkmasının mümkün olmasına karşılık ruhun basit bir şey olduğu ve basit bir şeyin ortadan kalkmasının imkânsız olduğu argümanını ileri sürdüğünü yukarda gördük.

Sonra ruhun bu farklı kısımlardan meydana geldiği kuramını bir başka bakımdan da onun ölümsüzlüğü ile birleştiremeyiz: Akıllı ruhun veya ruhun en üstün, en tanrısal olan kısmı olan aklın ölümsüz olduğunu anlamak zor değildir, ama öfkeli ruhun veya iştah sahibi ruhun nasıl ölümsüz olabileceğini anlamak doğrusu zordur. Çünkü onların, özellikle de sonuncunun bedenle münasebetinin, aklın veya zihnin onunla münasebetinden farklı olduğu açıktır.

Bütün bu nedenlerden ötürü Platon başta *Phaidros* diyalogu olmak üzere ruha ilişkin görüşlerini sergilediği eserlerinde ölümsüzlüğün gerçekte diğer iki kısma değil, sadece ruhun akıllı kısmına has bir ayrıcalık olduğunu düşündüğünü gösteren açık beyanlarda bulunmaktadır. O halde Platon'un bu ruhun kısımlarına ait sözlerini de diğer benzeri konulardaki sözleri gibi fazla kelimesi kelimesine almamak gerekir. Onun ruhun kısımlarından kastettiği aslında sadece ruhun eylem-

leri veya işlevleridir. Platon hareket ilkesi olarak ruhu kabul edince, doğal olarak insan hareketleri veya faaliyetlerinin tümünü ruha mal etmek ihtiyacını duymakta ve bu faaliyetler arasında tür bakımından bir farklılık olduğunu gözlemlediği için de farklı türden faaliyetlerin ilkesi olarak farklı ruhları veya ruhun farklı kısımlarını kabul eder gibi görünmektedir. Ancak onun insanda üç ayrı ruh olduğunu veya ruhun gerçekten üç ayrı türünün mevcut olduğunu düşündüğünü kabul etmek, bazılarına yukarda işaret ettiğimiz güçlüklere yol açtığından dolayı pek doğru görünmemektedir. Bu vesileyle bu ruhun birliği ve kısımları probleminin ilerde Aristoteles tarafından da ele alınacağını ve onun tarafından Platon'da olduğundan daha açık ve daha tatmin edici bir çözüme kavuşturulacağını söyleyelim.

Gelecek Hayat

Öte yandan Platon'un ruhun gelecekteki hayatı ile ilgili öğretisinin de bazı karanlık noktaları içinde barındırdığını söylememiz mümkündür. Platon'un ruhun ölümsüz olduğuna inandığı kesindir. Ama ölümsüz olanın ruhun hangi kısmı olduğu ve bu ölümsüzlüğün mahiyeti, şartları, gelecekteki hayatın nasıl bir hayat olacağı konusunda öğretisi hiç de herhangi bir kesinlik taşımamaktadır.

Platon birçok diyalogunda Orpheusçu-Pythagorasçı ruh göçü, yani zaman içinde ruhun daha önceki hayatında yapmış olduğu iyi veya kötü davranışlarının sonucu olarak daha yüksek veya daha aşağı türden bir canlının bedenine geçtiği ve böylece doğuşlar çarkına tabi olduğu yönündeki öğretiden söz etmekte ve hattâ yer yer bu öğretiyi makûl bulduğunu ve benimsediğini ima eden beyanlarda bulunmaktadır. Bununla birlikte bir ruhun birçok beden eskittiği şeklindeki bu kuramın onun gerçekten benimsediği bir kuram olmadığını söylemek zorundayız. Onun bu kuramı her zaman bir hikâye, efsane olarak takdim etmesi söz konusu olduğu gibi bu kuramda onu en fazla ilgilendiren şeyin de sadece onun ahlâkî içeriği olduğu anlaşılmaktadır.

Platon'un ruh göçü öğretisini akla yakın bulmasının nedeni insanların bu dünyada işlemiş oldukları iyi ve kötü fiillerin karşılığını bir

şekilde görmeleri gerektiği ve gelecek bir hayatta da görecekleri fikrini içermiş olmasıdır. Hattâ daha genel olarak Platon'u ruhun ölümsüzlüğü fikrine götüren en önemli nedenin bu kaygı, yani insanların bu dünyada yapmış oldukları fiillerinin karşılığını, ödül veya cezasını bir şekilde görmelerinin ahlâkın ve adaletin talep ettiği bir şey olduğu, olması gerektiği yönündeki ahlâkî kaygısı olduğunu söylememiz mümkündür. Platon'un çeşitli diyaloglarında ruhun ölümsüzlüğü meselesi ile ilgili olarak söylediği şeylerin dikkatli bir incelemesi, onun söz konusu ölümsüzlüğü bilimsel olarak ispat edilmesi mümkün rasyonel bir hakikat olarak almaktan çok "ahlâkın var olabilmesi, insan hayatının bir anlamı olduğunun kabul edilebilmesi ve nihayet insanın geleceğe ümitle bakabilmesi için ahlâkî-pratik olarak kabul edilmesi gereken zorunlu bir varsayım" olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Nitekim ruhun ölümsüzlüğünün felsefi-rasyonel olarak ispatlanması yönünde birçok kanıtlamanın verilmeye çalışıldığı *Phaidon* diyalogunda bile Sokrates, ruhun doğasının ne olduğunun bilinmesinin çok zor olması yanında onun ölümsüzlüğünün kanıtlanmasının da son derece güç bir şey olduğunu itiraf eder.

Taylor, Platon için gerçekte önemli olanın ruhun doğası bakımından ölümsüzlüğü olmadığını söylerken kanaatimizce doğru bir noktaya parmak basmaktadır (*Plato*, 179). Bu dünyayı ondan daha kötü bir dünya için terk ettiğimiz ve bu daha kötü dünya içinde ebedi olarak acı çektiğimizi varsayalım. Yani söz konusu ölümsüzlüğün ancak böyle bir ölümsüzlük olduğunu kabul edelim. Platon'un veya *Sokrates'in Savunması*, *Phaidon* ve *Phaidros*'taki Sokrates'in böyle bir ölümsüzlüğü hiçbir zaman için istemeyeceğini görürüz. Sokrates'in aradığı ölümsüzlük kendisinden evvel ölmüş gitmiş büyük insanlarla, bilge ve filozoflarla buluşabileceği ve kendileriyle felsefi tartışmalar yapabileceği bir mutluluk imkânını sağlayan veya temsil eden bir ölümsüzlüktür. Platon'un ruha ölümden sonra vadettiği gelecek hayat, onun İdealar dünyasını o güzel ve saf haliyle olduğu gibi görebileceği ve bu seyir ve temaşadan dolayı en büyük bir zevk ve mutluluk içine girebileceği bir gelecek hayattır.

Platon'un düşüncesinde bu noktada belli bir çelişkinin varlığından söz edebiliriz. Şöyle ki: Ruh veya ruhun üst kısmı, akıllı ruh eğer doğası gereği bir tözse ve yine bir töz olması bakımından doğası gereği ölümsüzse, bedenle teması, doğası gereği, onun için bir kötülük ve bedenden ayrılması, yani ölüm onun için yine doğası gereği bir iyilik, bir kurtuluş olmak durumundadır. O halde ruhun bu dünyada işlemiş olduğu iyi veya kötü fiillerin, onun doğası gereği sahip olmasının hakkı olduğu bu sonuç üzerinde bir etkide bulunması düşünülemez. Başka deyişle ruh doğası gereği iyi ise, doğası gereği ölümsüzdür ve doğası gereği de ölümden sonra mutlu olacaktır. Nitekim Platon birçok yerde bu yönde, yani bedenden ayrılmanın, tenden sıyrılmanın kendisinin ruh için doğası gereği bir kurtuluş, mutluluk olacağı yönünde konuşmaktadır.

Ancak öte yandan bu görüş, iyilerin gelecekte iyiliklerinin karşılığını görmeleri, kötülerin ise kötülüklerinin cezasını çekmeleri gerektiği yönündeki yukarda belirttiğimiz ahlâk talebimize aykırıdır. Bu durumda birinci şıkta olduğunun tersine gelecek hayatta Platon için cennetin yanında bir de cehennemin olması gerekmektedir. Nitekim Platon zaman zaman da bu yönde konuşmaktadır. Bu konuşmalardan hangisi daha ağır basmaktadır? Bizim kanımıza göre, Platon'da ontolojik olarak konuştuğunda hâkim olan birinci, ahlâkî-dinsel olarak konuştuğunda hâkim olan ikinci bakış açısıdır. Ancak bir bütün olarak Platon'da ağır basanın ahlâkî-politik problem olduğu yönündeki görüşümüz doğruysa, bu ikisi arasında daha ağır basan ikinci bakış açısı olmalıdır.

Bu bölümü bitirmeden son bir gözlemde bulunalım: Platon için ruhun, daha doğrusu ruhun en üst kısmının, akılsal ruhun veya akıllı ruhun tanrısal aleme ait bir varlık olduğu açıktır ve onun İdealar âlemini görme, temaşa etme imkânına sahip olduğu, bunun ise onun ve ona sahip olan insan için en büyük bir mutluluk anlamına geleceği de kesindir. Ancak ruh, açıkca görüldüğü gibi, Platon'da bir İdea değildir.

Öte yandan Platon'da ruh ile Tanrı veya Tanrılar arasında büyük benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı'nın da Demiorgos olarak

bir İdea olmadığını, sadece evreni meydana getiren akıllı bir hareket ettirici olduğunu biliyoruz. Ayrıca Platon'un gök cisimleri ile ilgili olarak da onların hareketini veren akıl sahibi canlılar olarak Tanrıların varlığını kabul ettiğini görüyoruz. Bu, gök cisimlerinin hareket ettirici nedenleri olan akıl sahibi Tanrılar ile ruhlar arasında herhangi bir özsel farkın olmadığı anlamına gelmektedir. O halde Platon'da Tanrılar ile geleneksel anlamda ruhlar arasında olsa olsa bir *derece*, *üstünlük* farkından söz edilebilir. İnsan ruhlarının dört unsurdan meydana gelen bedenleri yönetmesine karşılık gök cisimlerinin akıl sahibi ruhları olan Tanrılar, unsurlar arasında en incesi olan ateşten yapılmış olan yıldızları ve gezegenleri hareket ettirmektedirler. Bunun dışında Platon sözü edilen Tanrılarla dar anlamda ruhlar, insan ruhları arasında bir ayrım yapmıyor gibi görünmektedir.

10

Tanrı Kuramı veya Teolojisi



"Tanrıların var olduğunu ve iyi olduklarını, adaleti insanlardan daha çok gözettiklerini gösteren sözlerimizin herhangi bir şekilde inandırıcı olması çok önemli. Nitekim yasalarımızın tümü için hemen hemen en güzel ve en iyi giriş bu olurdu."

Yasalar, 887 b-c

"Evrenle ilgilenen varlık, bütünün kurtuluşu ve mükemmelliği için her şeyi hazırlamıştır."

Yasalar, 903 b

Bronz bir Zeus heykeli'nin başı.

Platon'un psikolojisi bize Tanrı kuramına veya teolojisine giriş imkânı sağlamaktadır. Çünkü onun tanrıbilimi veya Tanrı öğretisi daha önce değindiğimiz gibi Tanrı'nın veya daha doğrusu Tanrıların özleri itibariyle "kendi kendilerini hareket ettiren hareket ilkeleri" olan ruhlar oldukları anlayışı üzerine dayanmaktadır. Bununla birlikte Yunan felsefesinde ilk defa Platon'da bir doğal tanrıbilimle karşılaşıyoruz. Platon'da ruhlarla en yüksek veya en mükemmel ruh olarak adlandırılması mümkün olan Tanrı arasındaki ilişkiler, Platon'un daha sonraki dönemde büyük önem kazanmış olan tektanrıcı mı olduğu, yoksa geleneksel Yunan çok tanrıcılığını devam mı ettirdiği, nihayet bu en mükemmel ruhla *Timaios*'un evreni İdealara bakarak meydana getiren Demiorgos'u ve İdealar hiyerarşisinin en tepesinde oturan İyi ideası arasında ne tür ilişkiler olduğu konuları özel olarak Platon'un teolojisi başlığı altında araştırmamız gereken konuları oluşturmaktadır.

Platon'a Göre Dinin Anlam ve İşlevi

Platon'un teolojisini ele alırken her şeyden önce işaret etmemiz gereken bir nokta, onun için dinin bugün artık çağdaş dünyada genel ola-

rak kabul edildiği gibi özel, kişisel alana ait bir şey olmadığı, tersine tamamen toplumsal, tamamen siyasal nitelik taşıyan bir kurum olduğudur. Yunan sitesi içinde dinin işgal ettiği önemli yere ve sitenin yurttaşı açısından taşıdığı büyük anlam ve işleve daha önce işaret etmiştik. Platon dinin bu anlam ve işlevini tamamen kabul ettiği gibi daha da ileri götürerek devam ettirmektedir: Platon için din, kişi ile Tanrı arasında özel, kişisel bir ilişki, bir inanç ve bu inanca uygun olarak Tanrı'ya veya tanrılara saygı gösterme, ibadet etmeden ibaret değildir. Tersine dinî bakımdan doğru inanca sahip olma ve bu doğru inanca uygun olarak doğru bir şekilde tapınma devletin, yasa koyucunun ilgi ve yetki alanına giren bir şeydir.

Platon'da dinsel işleri yapacak, dinsel görevleri yerine getirecek, tapınaklarda uygulanacak dinsel törenleri icra edecek din görevlileri, rahipler devlet tarafından görevlendirileceği gibi yurttaşlar devlet veya yasa koyucu tarafından belirlenmiş olduğu şekilde dinî inançlara sahip olmak zorunda olacaklar ve yine devlet veya yasa koyucu tarafından tayin edilmiş olan yerlerde ve şekilde tanrılara karşı dinî görevlerini (kurban kesme, dua okuma vb) yerine getireceklerdir. Platon'un sitesinde buna paralel olarak dinsizlik veya sapkın görüşlere sahip olmak sadece ahlâkî bir kusur veya dinsel bir günah değildir, aynı zamanda ve öncelikle *yasal bir suçtur*, *devlete karşı işlenmiş bir cürümdür*. Dolayısıyla da böyle bir suç devlet tarafından ve yasaların öngördüğü bir şekilde en ağır bir biçimde cezalandırılmak zorundadır. Daha sonra göreceğimiz gibi Platon'un sitesinde veya devletinde sitenin veya devletin ilgi ve yetki alanı içinde olmayan hemen hemen hiçbir özel konu mevcut değildir. Yurttaşın kiminle evleneceği, kaç yaşında evleneceği, kaç çocuk yapacağı, hangi oyunları seyredeceği, hangi şiirleri okuyacağı, çocuğuna hangi eğitimi vereceğine dair hiçbir insani husus veya hiçbir insani ilişki türü yoktur ki, devletin yetki ve düzenleme alanı içinde olmasın. Dolayısıyla din gibi devletin veya sitenin en önemli temellerinden birini, hattâ en önemlisini teşkil eden bir kurumun ve bu kuruma ilişkin şeylerin Platon için devletin ve yasa koyucunun yetki ve düzenleme alanı dışında kalması düşünülemez.

Platon'un Tanrı öğretisine ait en geniş malzemeyi *Yasalar*'ın X. kitabında bulmaktayız. Bu kitap özel olarak Tanrı veya Tanrılar hakkındaki doğru ve yanlış inançların neler oldukları, bu inançların kaynağı, tanrıtanımazcılığın nedenleri, Tanrıların varlığını ispat etme yönünde felsefi bir kanıtlama, nihayet tanrıtanımazlar veya dinsizler hakkında ne tür yasal düzenlemeler getirilmesi konusunda Platon'un görüşlerini içermektedir.

Tanrı veya Tanrılara İlişkin Doğru ve Yanlış İnançlar

Tanrı veya Tanrılar hakkında sahip olunması gereken doğru inançlar nelerdir? Yanlış inançlar hangileridir?

Platon'a göre Tanrılarla ilgili olarak kabul etmemiz gereken doğru inanç, esas olarak onların *var* olduklarını, *iyi* olduklarını ve *adil* olduklarını benimsemekten ibarettir (*Yasalar*, 887 b-c). Onlar hakkında sahip olunması mümkün olan ve Platon'un kendisinden önce gelen filozoflar tarafından fiilen de savunulduklarını düşündüğü yanlış inançlar ise, bunların tersine, a) Tanrıların var olmadıkları, b) var olsalar bile iyi olmadıkları, çünkü evren ve insanla ilgilenmedikleri ve nihayet c) armağanlarla kandırılarak adaletsizliklere göz yumdukları tarzındaki inançlardır (888 b-d). O halde yasa koyucunun kendisiyle mücadele edeceği yanlış inançlar genel olarak *tanrıtanımazcılık* (ateizm), *tanrısal inayetin* (providence) *reddi*, nihayet *Tanrı'nın ahlâk-dışı bir varlık olduğu* şeklindeki tezlerdir.

Önce birinci konuyu ele alalım. Tanrıtanımazlar ne tür insanlardır ve onlar neden dolayı Tanrı'nın veya Tanrıların varlığına inanmamaktadırlar? Platon'a göre bunun başlıca nedeni Sokrates-öncesi Doğa Filozofları'nın mekanist doğa felsefeleri ve Sofistlerin ahlâk ve siyaset kuramlarıdır. O halde iyi bir yasa koyucunun yapması gereken şey gerek Doğa Filozofları'nın, gerekse Sofistlerin bu söz konusu kuramlarını çürütmektir.

Platon'un Tanrı'nın veya Tanrıların varlığını ispat etmek için getirdiği kanıt, felsefe tarihinde daha sonraları karşımıza çıkacak olan ünlü üç kanıttan, yani kozmolojik, teleolojik ve ontolojik Tanrı kanıt-

larından ikincisi altına yerleştirilmesi gereken kanıttır. Bilindiği gibi bu kanıt esas itibariyle evrenin rastlantısal bir yapıya sahip olmadığı, düzenli bir görünüş arzettiği, dolayısıyla şans veya rastlantının ürünü olamayacağı, akıl, bilinç sahibi, bilge bir varlığın elinden çıkmış olması gerektiği ana fikrine dayanır. Bunun yanında Platon Yunanlı olsun, "Barbar" (Yunanlı-olmayan) olsun insanların en büyük bir kısmının Tanrıların varlığına inanagelmekte olmalarını da onların varlığının bir ek kanıtı olarak görmek veya göstermek istemektedir (886 a).

Tanrıtanımazlığın Nedenleri

Sokrates-öncesi Doğa Filozofları hangi görüşleri bakımından veya onların sonucu olarak Tanrıların varlığını reddetmek durumunda kalmışlardır?

Bunun nedeni onların evrenin ana maddesi olarak ateş, su, hava, toprak gibi unsurları kabul etmeleri, cansız ve canlı varlıkların, yani Yer, Güneş, Ay ve yıldızların ve bütün hayvan ve bitkilerin, bu tür cansız şeylerden ve tamamen rastlantının, rastgele hareketlerin eseri olarak meydana geldiğini ileri sürmeleridir. Bu varsayımda onlar böylece her şeyi bir akıl, Tanrı veya sanat sayesinde veya bunların ürünü olarak değil, doğa sayesinde ve tamamen rastlantının, mekanik çarpma ve vurmaların ürünü olarak meydana getirtmektedirler (889 c-d).

Sofistlerin tanrıtanımazlığın ortaya çıkmasına katkıları ise şundan ileri gelmektedir: Onlar doğa ile sanat arasındaki ilişkileri koparmışlar ve siyasetin doğa ile çok az ilişkisi olduğunu, özü itibariyle sanatın ürünü olduğunu söyledikleri gibi yasamanın da tümüyle doğanın değil, sanatın ürünü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun sonucunda doğaya göre güzel veya iyi ile yasaya göre güzel ve iyiyi birbirinden ayırmışlar, ahlâkî ayrımların (örneğin adaletin) tümüyle uylaşımsal ve yasal olduğunu, o halde hiçbir gerçeğe tekabül etmeyen tümüyle göreli şeyler olduğunu savunmuşlardır. Böylece Doğa Filozofları her şeyi cansız cisimlere, onların mekanik, yani bir erek gütmeyen rastlantısal hareketlerine indirgedikleri için fizik evrenden; Sofistler ise her türlü ahlâk kavramını uzlaşmaya, uylaşıma, yasamaya, yani yapma olana,

doğal-gerçek olmayana dayandırdıkları için moral-siyasal alandan Tanrıları kovmuşlardır. Bu ikisinin birleşmesi ise insanlar arasında en zararlı fikir olan tanrıtanımazcılığın ortaya çıkmasına ve yayılmasına neden olmuştur (889 e-890 a).

Erekbilimsel Tanrı Kanıtlaması

Platon'un Tanrı kanıtlamasını neye dayandıracağı bellidir: O evrenin, evrendeki düzenliliğin, onu teşkil eden varlıklarla ilgili olarak gözlemlenen veya var olduğunu ileri sürdüğü erekselliğin ancak bir erek güden, bilgi ve hikmet sahibi akıllı bir varlığın eseri olduğunu, öte yandan yasa ve sanatın doğal bir temeli olduğu, adalet iyilik gibi fikirlerimizin salt uylaşım, yasama sonucu ortaya çıkan yapma şeyler olmadığını göstermeye çalışacaktır. *Yasalar*'ın üzerinde durduğumuz X. kitabında ikinci konuyu fazla derinleştirmek ihtiyacını duymayacaktır. Çünkü bütün Sokratesçi diyaloglar, geçiş diyalogları bu konunun tartışılmasına ayrılmıştır. Ancak birinci konuyla ilgili ayrıntılı bir kanıtlama getirecektir. Bu kanıtlama ise bir önceki bölümde evrende hareketin önceliği ve kendiliğinden hareketin kaynağı olarak ruhun varlığı hakkında ortaya koyduğu kanıtın genişletilmesine dayanacaktır.

Bu kanıtın belli başlı adımlarını şöyle sıralayabiliriz: Doğa Filozofları evrenin doğanın eseri olduğunu ileri sürmektedirler. Doğa derken ise maddi unsurları, suyu, havayı, ateşi, toprağı, atomu vb. kastetmekte, ruhun bunlardan *sonra* ve bunların rastlantısal hareketleri sonucu bir sahte olay, epifenomen olarak ortaya çıktığını savunmaktadırlar. O halde yapılması gereken bu bakış açısının yanlış olduğu, ruhun maddeden *sonra* değil, *önce* geldiği ve doğanın ruhu bir epifenomen olarak meydana getirdiği değil, ruhun doğayı yönettiği ve yönlendirdiğini ispat etmektir. Ruhun maddeye önceliği ise, hareketin önceliği demektir. Çünkü ruh, bildiğimiz gibi hareketin ilkesidir, daha doğrusu kendiliğinden hareketin ilkesidir.

Bildiğimiz gibi cisimler hareket bakımından ikiye ayrılırlar: ı) Kendileri başkasını hareket ettirmekle birlikte hareketlerini bir başkasından alanlar ve ıı) başkalarını hareket ettirmekle birlikte hareketleri-

ni kendi içlerinden çıkaranlar, kendiliğinden hareket edenler. Bu birincilerin ikincilerin varlığını gerektirdiği açıktır. Çünkü eğer ikinciler olmasaydı hareket olmazdı. Hareket olmasaydı evren ve içindeki varlıklar olmazdı. O halde kendiliğinden hareket, aslidir, birincildir ve diğer hareketten önce gelir. Kendiliğinden hareketin ilkesinin ise ruh olduğunu biliyoruz. Çünkü biz ruh derken zaten kendiliğinden hareketin ilkesi olan şeyi kastetmekteyiz. O halde ruhun maddeden önce gelmesi gerektiği açıktır. Öte yandan ruhun hareketin ilkesi olmasından söz ettiğimizde, sadece yer değiştirme hareketini kastetmediğimizi de biliyoruz. Hattâ o, hareketler içinde önem ve değer bakımından ancak sonlarda gelen bir şeydir:

> "İstemek, araştırmak, dikkat etmek, karar vermek, doğru ve yanlışı düşünmek; sevinmek ve üzülmek, cesur olmak ve korkmak, nefret etmek ve sevmek de birer harekettir. İşte bu türden olan ya da maddeye özgü olan ikincil hareketleri de kapsayan ilk hareketlerdir ki bütün maddeleri büyümeye ve küçülmeye, birleşmeye ve ayrılmaya ve bunların sonucu olan şeylere götürür" (892 a- 897 b).

Eğer ruhu her kendiliğinden hareketin, dolayısıyla onların yönlendirdiği diğer hareketlerin, bu hareketlerin sonucu olarak ortaya çıkan varlıkların nedeni olarak ortaya koyacaksak, o zaman evrendeki iyi şeyler gibi kötü şeyleri de ruhtan bilmemiz gerekir. Bu durumda ruhun iyinin olduğu gibi kötünün, güzelin olduğu gibi çirkinin, adaletin olduğu gibi adaletsizliğin de nedeni olduğunu kabul etmek zorundayız. Platon'un bu sonuca bir itirazı yoktur. Hattâ o bunu ortada birden fazla, en az iki ruhun var olduğu, var olması gerektiği görüşünü temellendirmek için kullanmaktadır. Bunlardan biri iyiliğin, diğeri kötülüğün kaynağı olacak olan ruhtur (896 d-e). Ancak Platon evrenin *bütünü itibariyle* iyi, çünkü düzenli olduğuna inanmaktadır. Özellikle göksel âlemin mükemmel olduğu, burada bulunan cisimlerin mükemmel hareketler yaptıkları herkes tarafından kabul edilen bir şeydir. O halde doğada hâkim olan, bir bütün olarak iyilik, düzen ve intizamdır. Bunların ve işaret ettikleri erekselliğin kaynağı olarak da iyi ruhları, özellik-

le onların başında gelen bir en yüksek, en iyi ruhu görmemiz gerekir. Bu anlamda Tanrı'nın bu *en yüksek, en iyi ruh* olduğunu söylemekte hiçbir mahzur yoktur. Ancak o tek ruh değildir, onun dışında başka iyi ruhlar olduğu gibi tümüyle iyi olmayan, evrendeki, doğadaki düzensizliğin nedeni olması gereken diğer ruhlar yani kötü ruhlar da vardır.

Peki ruhu iyi veya kötü kılan şey nedir?

Ruhun bir hareket ilkesi olduğunu biliyoruz. Ama bu hareket iyiye de kötüye de, yani akla da akıl-dışılığa da yönelebilir. İşte Platon'a göre akılla birleşen veya aklın emirlerine uyan, bu emirleri gerçekleştirmeye çalışan iyi ruh, bunun tersi olan kötü ruhtur.

Peki, gökyüzünün ve içindeki tüm nesnelerin bütün yol ve dönüşleri aklın hareketine, onun dönüşüne ve muhakemesine benzer bir yapıda mıdır, yoksa bunun tersi bir özellik mi göstermektedir? (897 c). Platon'a göre evren, özellikle göksel evren, "aynı düzene göre, aynı şekilde, aynı yerde, aynı merkez etrafında, aynı yöne doğru, aynı oran ve düzen içinde yuvarlak kürelerin dönüşüne tanıklık ettiği"ne göre, ona bu hareketi veren en yüksek ruhun, en iyi ruh olduğuna ve onun akılla birleşip onun emirlerine göre evreni yönlendirdiğine inanmamız gerekir. Akla bakarak, akla uygun olarak hareket verme olayı tüm evreni hareket ettiren ruh, alem ruhu için geçerli olduğu gibi evrenin içinde benzeri hareketleri yapan bütün yıldızların, gezegenlerin ruhları için de geçerlidir.

Ne var ki, Platon bu ruhların, yani iyi ruhların söz konusu cisimleri, yani bedenlerini nasıl hareket ettirdiği konusuna açıklık getirmez. Acaba onlar gök cisimlerinin yuvarlak kütlelerinin içine yerleşerek mi, yoksa dışardan bir yerden ateş veya hava kütlesi edinerek kendi kütle güçleriyle onları iterek mi veya kütlesi olmadan içlerindeki birtakım olağanüstü güçler sayesinde mi onları hareket ettirmektedir? Platon bunun önemli olmadığını, önemli olanın bu mükemmel, düzenli hareketlerinden ötürü gök cisimlerinin ruhlarını veya onların kendilerini Tanrılar olarak görmek gerektiğini bilmek olduğunu belirtmektedir (898 d-899 b).

Platon'un Tanrı'nın veya Tanrıların varlığını kanıtlamak için ge-

tirdiği akıl yürütme özü itibariyle budur. Şimdi bu akıl yürütme veya kanıttan çıkan bazı önemli sonuçlara işaret edelim: Birinci olarak Platon burada açık bir şekilde iyi gibi kötünün de varlığını ruha izafe etmektedir. Bunun nedeni olarak ise ruhun akılsızlıkla birleşmesini göstermektedir. Bu *Timaios*'ta kötünün varlığı ile ilgili olarak verdiği açıklamadan farklıdır. Bildiğimiz gibi orada kötülüğü maddenin veya yerin Demiorgos tarafından İdealara bakılarak kendisine vermek istediği şekil ve düzene bir tür direnmesi olarak tanımlamak yolüna gitmekteydi.

Tanrı En Yüksek Ruhtur

Platon burada *Timaios*'ta olduğu gibi ruhları Tanrılara özdeş kılmaktadır. Başka deyişle burada da *Timaios*'ta olduğu gibi ruhla Tanrı arasında nasıl bir fark olduğunu anlamamaktayız. Olsa olsa sözünü ettiği en mükemmel ruhun evrenin tümünün hareketini vermesi bakımından en yüksek Tanrı, yani büyük harfle yazılması gereken "Tanrı" olduğunu çıkarmaktayız.

Platon'un buradaki ifadelerinden yine *Timaios*'ta olduğu gibi ruhun ve Tanrı'nın bir İdea olmadığını açıkca görmekteyiz. Platon'un Tanrı'sı sadece İdeaları seyreden ve duyusal dünyada onları gerçekleştiren bir yapıcı, bir hareket ettiriciden başka bir şey değildir. O halde bu Tanrı'nın İdealar dünyasının en tepesinde bulunan ve her şeye varlık ve gerçekliğini, iyilik ve güzelliğini veren İyi İdeasının kendisi olmadığını kabul etmek zorundayız.

Sonuçta bu pasajdan anladığımız şey, Platon'un kafasında daha sonrakilerin zihninde önemli bir yer işgal eden acaba tek bir Tanrı'nın mı olduğu, yoksa birçok Tanrı'nın mı varlığını kabul etmemiz gerektiği meselesinin hemen hemen hiçbir önemi olmadığıdır. Platon bazen tek bir Tanrı'dan bazen Tanrılardan söz etmektedir. Ancak Tanrılar ile ruhlar arasında yapısal bakımdan önemli bir fark olmadığını gördüğümüz gibi Tanrıların, yani Platon'a göre göksel varlıkların ruhları arasında bir yapı veya değer farkı olmadığını da anlamaktayız. O halde Platon'u tek tanrıcı bir görüşü savunan biri gibi görmek veya göstermeye çalışmanın ciddi bir temeli yoktur. Ama eğer illa tek bir Tanrı pe-

şinde koşuyorsak, tüm evrene hareketini verdiren varlığı, en yüksek, en mükemmel ruhu bu tek Tanrı, büyük harfle yazılan Tanrı olarak görmek istiyorsak, Platon'un buna bir itirazı olmadığını da söyleyebiliriz (Taylor, 492).

Tanrısal İnayet Vardır

Tanrılar hakkında sahip olunan yanlış inançlardan, insanları dinsizliğe sürükleyen inançlardan ikincisi; onların var oldukları, ancak insanların yaptıkları işlere kayıtsız oldukları inancıdır. Platon bu inancın kaynağında ise kötü ve adaletsiz insanların bu dünyada herhangi bir cezayla karşılaşmamaları, tersine kişisel ve toplumsal yaşamlarında çoğu kez herkes tarafından gıptayla bakılan şanslı bir ömür sürmelerini görmektedir. Bu adaletsizlikten ötürü Tanrılara kızılamadığı için onların varlığı kabul edilmekte, ancak insani işleri küçümsedikleri veya onlara aldırmadıkları sonucuna varılmaktadır.

Ancak Platon bu görüşün de savunulamayacağı kanaatindedir. Tanrılar ne insanlarla ilgili işlerini adaletli bir şekilde yönetmekten acizdirler, ne de onların bu işleri önemsiz gördüklerini söylemek mümkündür. Tanrıların her şeyi yönetmekten aciz olduklarını düşünmek, küfürdür. Öte yandan onların ihmalkâr veya tembel olduklarını düşünmek de daha küçük bir küfür olamaz. Nasıl bir işin uzmanı olan kişi, örneğin bir hekim, konusuyla ilgili sadece büyük meseleleri değil, küçük ayrıntıları da bilmek gücüne sahipse Tanrıların da evrende sadece büyük olaylarla ilgilendikleri, küçük meseleleri, küçük ayrıntıları ihmal ettikleri veya onlarla ilgilenmediklerini düşünmek söz konusu olamaz. Kaldı ki, insanlarla ilgili işler Tanrıların nokta-ı nazarından pek öyle "küçük işler" de değildir. Ama o zaman bu dünyada kötülerin şanslı bir ömür sürmelerinin, adaletsizliklerin varlığının nedeni nedir?

Tanrı Savunması

Platon'a göre bu tür adaletsiz veya haksızca gibi görünen olayların ahlâkî açıklamasını vermek veya görmek için parçalara değil bütüne, bütün için tasarlanan en yüksek ve genel amaca bakmak gerekir. Şüphe-

siz ki Tanrılar *bütünün iyiliği* ve mükemmelliği için her şeyi tasarlamışlardır. Bütünün her bir parçası da bu amacı yerine getirmek üzere düzenlenmiştir. Bütünün her bir parçası olaya sadece kendi açısından baktığı için kendisi için kötü olan veya kötü görünen şeyin bütünün varlığı için iyi olduğunu veya bir anlamı olduğunu görmemektedir.

Tanrı yaratılan her şeyi belli bir doğada, belli bir nitelikte yaratmıştır. Örneğin ateş ateştir; su sudur. Ateşten su meydana getirilemez. Yani kısaca bu dünyada nesnelerin birer doğası vardır ve böyle olması bütünün uyum ve mükemmelliği için iyidir. Şimdi nesnelerin doğa yasaları gereğince sahip oldukları bireysel özellikleri onlar için kötü veya acı verici sonuçlar doğurabilir. Ama onlar evrenin bütünü bakımından hiç de öyle değildirler. Örneğin (örneği Platon değil biz veriyoruz) yoksul bir çömlekçinin kurumak üzere güneşe bıraktığı çömlekleri yağmur yağması sonucu eriyebilir ve bunun onun başına gelmiş büyük bir felâket, ona yapılan haksız bir şey olduğunu düşünebiliriz. Ama yağmurun yağması doğanın bütünü için gerekli bir şeydir ve yine insan hayatının bütünü bakımından da hayırlı ve iyidir. O halde insanlar kendi başlarına gelen ve evrenin bütünü ve uyumu içinde tam yerini, işlevini bilmedikleri, görmedikleri şeyleri kendi küçük dünyaları ve çıkarları açısından yanlış olarak iyi veya kötü, adil veya haksız olarak değerlendirebilirler. Ama kendi küçük dünyalarından dışarı çıkarlarsa onların hiç de öyle olmadıklarını göreceklerdir.

Kaldı ki, insanların yaptıkları şeylerin yanlarına kâr kalmayacağını, yaptıkları adaletsizliğin cezasını ölümden sonra Hades denilen veya benzeri adlarla adlandırılmaları mümkün olan bir yere gitmek suretiyle ödeyeceklerini de unutmamamız gerekir. Bunun tersine bu dünyada iyi şeyler yapanların da öldükten sonra tanrısal bir dünyada daha üstün bir hayatı yaşama imkânına kavuşacaklarını da bilelim. "Benzerin benzeri çektiği veya bulduğu"nu, "benzerin benzerle birlikte bulunmaya doğru gittiği"ni söyleyen genel yasa uyarınca kötü, adaletsiz ruhlar ölümden sonra kötü ruhların yanına gidecek, onlarla bir arada bulunmaları sonucunda mutsuz olacaklar; iyi ruhlar ise ölümden sonra kendileri gibi iyi olan ruhlarla birlikte bulunacak ve bu bir-

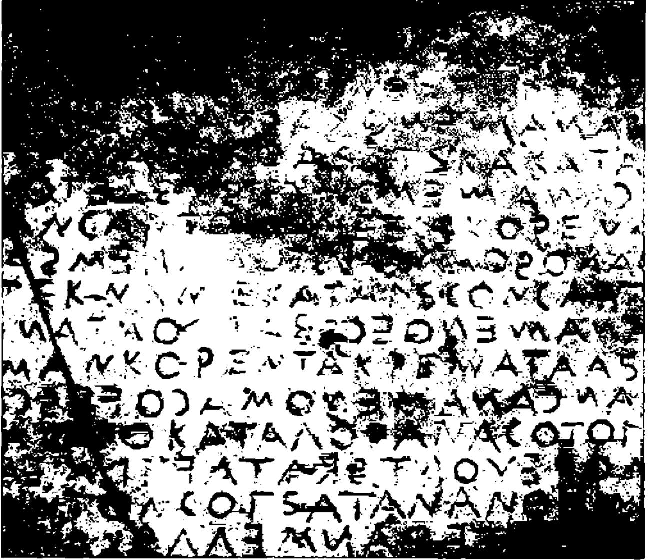
likteliklerinden ötürü de mutlu, hatta daha mutlu olacaklardır. Bu dünyada şanslı ve mutlu gibi görünen zalimlerin, kötülerin, tiranların öbür dünyada nasıl bir hayatla karşılaşacağını bilsek, onlara hiç de öyle büyük imrenmeyle bakmazdık.

Sonuç olarak Tanrılar var oldukları gibi dünya ve insanla da ilgilenmektedirler. Tanrıların elleri evrenin üstündedir ve onların dünya ve insan işlerini yönettiklerine, onlarla ilgilendiklerine, kısaca onların inayetlerine (providence) inanmak gerekir (899 e-905 d). (1400 sene sonra İbni Sina Tanrı'nın inayeti meselesini ele aldığında Platon'un bu görüşünü ve sözlerini hemen hemen kelimesi kelimesine tekrarlayacaktır. Bir diğer büyük İslâm filozofu Farabi ise Platon'un öbür dünyadaki hayatı benzerlerin benzerlerle buluşması olarak tasvir eden öğretisini olduğu gibi benimseyecektir. *El-Medinutü'l-Fazıla*'sında ruh ve bu akıl için en büyük mutluluğu benzerleriyle birlikte bulunmak olarak tanımlayacak, öbür dünyadaki mutluluğun, bilgenin ruhunun kendisinden önce yaşamış olan bilgelerin ruhlarıyla birlikte öbür dünyada birlikte bulunmaktan ve bundan büyük bir zevk almaktan ibaret olduğunu söyleyecek ve bu zevk ve mutluluğun aralarına yeni bilgelerin ruhları katıldıkça daha da artacağını sözlerine ekleyecektir).

Tanrıların adaletsiz kişilerden aldıkları armağanlarla, kendilerine adanan kurbanlar veya yapılan dualarla kandırılabilecekleri yönündeki üçüncü dinsizce inanca gelince, Platon bunun da hiçbir gerçeğe karşılık olmayan tamamen yanlış bir düşünce olduğunu söylemektedir. Tanrıların böyle varlıklar olduğunu düşünmek, kurtların saldırdıkları sürülerin koruyucuları olan köpeklere avlarından bir parça vermek suretiyle onları sakinleştirebileceklerini veya kaptanların kendilerine şarap sunuları ve kurban yağlarının rüşvet olarak verilmesi karşılığında gemilerini batırmayı kabul edebileceklerini düşünmekle aynı şeydir. Tanrıları bu tür hayvanlara veya kaptanlara benzer varlıklar olarak düşünmek yine şüphesiz dinsizce bir inanç, onlara hakaret ve küfürdür (905 d-907 b).

11

Siyaset Felsefesi



"HER NE KADAR KANUNLARIN KIRAL İŞİ OLDUKLARI APAÇIKSA DA EN İYİSİ KUVVETİ KANUNLARA DEĞİL, BİLGİLİ BİR KIRALA VERMEKTİR."

Devlet Adamı, 294 a

Girit'te bulunmuş Antik Yunan'a ait bir kanun tableti.

Platon'un aslında bir siyaset filozofu olduğunu, çünkü ana sorununun siyasal olduğunu belirtmiştik. Hocası olan Sokrates'in dar anlamda siyasetle ilgilenmemesine, esas ilgisini ahlâk ve mutlulukla ilgili konulara yöneltmesine karşılık, Platon'un bütün hayatı boyunca şu veya bu şekilde sitenin siyasal hayatında aktif olarak yer almak istediğini, hattâ bunun için İtalya'ya üç yolculuk yaptığını, Atina'nın siyasî hayatında aktif olarak rol oynama isteğinin daha gençliğinde suya düşmesinden sonra en büyük ilgisini geleceğin siyaset adamları olacak insanların eğitimini üstlenecek olan Akademi'nin kurulmasına tahsis ettiğini de biliyoruz.

Öte yandan onun siyasete ayırmış olduğu *Devlet* diyalogunun hemen her devirde siyasetle şu veya bu şekilde ilgilenen insanların, devlet adamı ve politikacıların, aydınların temel başvuru kitapları arasında yer alacağını biliyoruz. Bu diyalogda ortaya attığı "ideal devlet" tasarımının kendisinden sonra aynı yönde yazılacak başka birçok kitabın, örneğin Campanella'nın *Güneş Ülkesi*, Bacon'un *Yeni* Atlantis'i, Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla*'sı, Thomas Morus'un *Ütopya*'sının, hattâ daha yakın zamanlarda yazılmış olan Aldous Huxley'in *Ye-*

ni Cesur Dünya, George Orwell'in *1984* gibi *Kara Ütopya* diye adlandırılan türe giren eserlerinin temel ilham kaynağı olacağını da biliyoruz. *Devlet* Müslümanların *Kur'an*'ı, Hristiyanların *Kitab-ı Mukaddes*'i ile birlikte yazıldığı tarihten bu yana Doğu'da ve Batı'da en fazla okunmuş ve bugün de sık sık yeni baskıları yapılan birkaç eser içinde yer almaktadır.

Platon'un siyaset konusunu ele aldığı bundan başka iki önemli eseri daha vardır ki bunlar esas olarak yasa koyucu ile yasa arasındaki ilişkileri ele aldığı ve bunlardan hangisinin daha önemli olduğunu tartıştığı *Devlet Adamı* ile *Devlet* diyalogunda ortaya attığı "ideal devlet"e ilişkin düşüncelerini ve öğretisini bir kez daha ele alıp o zamana kadar edinmiş olduğu siyasetle ilgili yeni tecrübeleri ve bilgileri ışığında yenilediği, bu bilgi ve tecrübelerini göz önüne almak suretiyle değiştirdiği ve en büyük bir kısmını iyi bir yasa koyucunun koyması gereken yasaların ne tür yasalar olması gerektiğine tahsis ettiği *Yasalar*'dır.

PLATONCU SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL VARSAYIMLARI

Platon'un bu eserlerde sergilediği biçimde siyasal görüşlerini, siyaset kuramını veya ideal devlet öğretisini ayrıntılı olarak incelemeye başlamadan önce her zamanki yöntemimize uygun olarak yine bazı genel ön açıklamalarda bulunmamız gerekmektedir. Bunlardan ilki Platon'un genel olarak siyasal varlığa ve siyasal soruna nasıl bir model ve perspektiften baktığı hususuyla ilgili olacaktır.

Evren, Toplum ve İnsan Benzerliği

Platon'un siyaset konusuna yaklaşırken evren, site ve insan arasında kurulan bir benzerlik fikrinden hareket ettiğini söylememiz uygun olacaktır. Platon'a göre kozmos, yani "düzenli bütün" siteyi ve insanı içine alan bir şeydir ki, sitenin ve insanın nasıl olması gerektiğine dair ana planı verir. Başka bir ifade ile kozmos, düzenli bütün veya doğal evren, politik evrenle bireysel insani evrenin kendisine göre düzenlenmesi gereken şablonu, paradigmayı temsil eder. Ortaçağ dünyasının temel kavramının *Tanrı*, Yeniçağ Batı dünyasının temel kavramının bi-

rey *İnsan* ve bu insanın psikolojisi olmasına karşılık, Antik dünyanın temel veya merkezi kavramı *Kozmos*, yani doğadır. Yine başka türlü ifade etmek gerekirse Ortaçağ'ın Tanrı'yı merkeze alarak ve Tanrı'dan hareketle doğayı ve insanı açıklama ve anlamlandırmaya çalışan bir modelden hareket etmesine, Yeniçağ'ın birey insandan, insan psikolojisinden, birey insanın itki, ihtiyaç ve arzularından hareketle toplumu ve Tanrı'yı anlamak ve açıklamak istemesine karşılık Antik Yunan dünyası büyük ve düzenli bütün olan kozmostan, doğadan hareketle hem siteyi, hem de onun içinde yer alan birey insanı anlamaya çalışır. Bu perspektiften hareketle Platon ve Aristoteles sitenin *doğal bir varlık* olduğunu, doğanın bize ilkesini verdiği bir düzeni içinde taşıması ve ona benzer bir şekilde düzenlenmesi gerektiğini ileri sürerler (Ancak Sofistlerin daha önce gördüğümüz fikirleri ile bu konuda da belli bir istisna oluşturduklarını hatırlatalım). Bu bakış açısı Platon ve Aristoteles'i insanın da *doğal olarak toplumsal-politik bir varlık* olduğu ve iyi bir hayatı, mutluluğu ancak toplum veya site içinde elde edebileceği yönündeki ünlü görüşlerine götürür.

Ahlâkî Sorunla Siyaset Sorunu Arasındaki İlişkiler

Doğal evren, politik evren ve bireysel psikolojik evren arasındaki bu benzerlik Platon'da ikinci önemli bir hususu anlamamıza imkân verir. Bu, Platon'da ahlâk veya ethikle siyaset arasındaki ilişkiler hususudur. Daha açık olarak Platon'un ahlâkî sorun veya ethikle politik sorun veya politika arasında genelde bir ayrım yapmaması ile ilgili konudur. Genel olarak ifade etmek istersek Platon (ve daha sonra aynı geleneği takip eden Aristoteles) bireyin bireysel kaderi ile toplumun, sitenin kaderi arasında sıkı bir bağ kurarlar. Buna göre bireyin bireysel kurtuluş ve mutluluğu sitenin toplumsal kaderi ve mutluluğuna ne kadar bağlıysa bireyin bozukluğu da aynı ölçüde sitenin bozukluğunun kaynağını teşkil eder. Bundan dolayı Platon ve Aristoteles'te ahlâk öğretisi ile politik öğreti, konuyla ilgili araştırıcılar tarafından her zaman ve haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere, birbirlerinden kesin hatlarla ayrılamazlar.

Platon'da Ahlâk Sorunu Siyaset Sorununa mı Tabidir?

Peki, politik sorunla ahlâkî sorunun birbirinden ayrılamazlığında, politika ile ahlâk arasındaki bu sıkı bağlılıkta temel veya belirleyici olan nedir? Başka deyişle kişinin bireysel mutluluk ve kaderinin sitenin mutluluk ve kaderinden ayrılamazlığından hareketle Platon'da ahlâk sorununun fazla önemli bir yer işgal etmediği veya onun ahlâk sorununu politik soruna tabi kılıp, ona indirgediği şeklinde bir sonuca geçebilir miyiz? Platon'un politikaya ilişkin üç önemli ve hacımlı eser yazmasına, bunlarda toplumun, devletin kaynağından iyi ve kötü siyasal rejimlere, bunların birbirlerine dönüşümüne, ideal bir yöneticinin hangi özelliklere sahip olması ve nasıl yetiştirilmesi gerektiğine kadar siyasal sorunları derinlemesine araştırmış olmasına karşılık, özel olarak ahlâk konusunu ele alan hiçbir eser yazmamış olmasını da göz önünde tutarak, ahlâk sorununu politik soruna göre ikincil bir sorun olarak gördüğü sonucuna varabilir miyiz?

Bu çıkarsamanın veya böyle bir sonuç çıkarmanın doğru olmayacağını veya bu konuya daha dikkatli yaklaşmamız gerektiğini hatırlatmamızda yarar vardır. Platon'un hocasının Sokrates olduğunu, Sokrates'in ise bütün hayatı boyunca dar anlamda politika ile hiç ilgilenmeyen, politikadan hoşlanmayan biri olduğunu, bu tutumunu *Sokrates'in Savunma*'sında açıkca ve gururla ifade ettiğini bundan daha önemli olarak Platon'un Sokratesçi diye adlandırılan gençlik diyaloglarının tümünde esas olarak ele alınan konuların erdeme, onun ne olduğuna, kısımları olup olmadığına vb. ilişkin ahlâk konuları olduğunu unutmamamız gerekir. Buna ek olarak Platon'un siyasete ilişkin en tanınmış ve en hacımlı eseri olan *Devlet*'in kendisinin siyasete ilişkin bir inceleme *olduğu* kadar ahlâka ilişkin bir eser olarak göz önüne alınmasının mümkün ve doğru olduğunu söylememizde yarar vardır.

Devlet Diyalogunun Diğer Adı: *Adalet Üzerine* veya *Adil Adam Üzerine*

Gerçekten Platon'un *Devlet* diyalogunun adına bakıldığında bu diyalogda dar anlamda siyasete ilişkin sorunların ele alındığı izlenimi doğ-

maktadır Diyalogda ele alınan meselelerin bir dökümünü çıkardığımız zaman bu meselelerin büyük ölçüde politik meseleler (devletin kaynağı, nasıl meydana geldiği, çeşitli siyasî sistemler veya rejimler, bunlar arasındaki ilişkiler, yöneticilerin özellikleri, yasalar vb.) olduğu da görülmektedir. Öte yandan bu kitapta dar anlamda yasal, anayasal, hukuki meselelerin az yer tuttuğunu gördüğümüz gibi eğitim, psikoloji, din, sanat vb. ile ilgili meselelerin en büyük bir genişlik ve ilgiyle ele alındığı gözlemlenmektedir. Kitabın ana konusuna gelince o öncelikle ve özellikle adalet ve adaletsizliğin ne olduğu, insanlar arasında doğru ve yanlış, haklı ve haksız davranışların hangileri olduğu, kime adil insan kime adil olmayan insan denmesi gerektiği meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır Bu ise bize bu eserin ana konusunun politik olmaktan çok ahlâkla ilgili sorun veya *en az politik olduğu kadar ahlâkî sorun* olduğunu göstermektedir. Nitekim bu özelliğinden ötürü de daha İlkçağ'dan bu yana bazı el yazmalarında onun bildiğimiz yaygın başlığı yanında *Adalet Üzerine* veya *Adil Adam Üzerine* adlı ikinci bir başlıkla adlandırıldığını da görmekteyiz (Guthrie, *History*, 434).

Ahlâkî Bir Kavram Olarak Adalet

Burada sözü edilen adaletin bugün genellikle bu kelimeden anladığımız anlamda toplumsal, siyasal, hukuki bir kavram olarak adalet olduğunu düşünebiliriz. Bu düşüncemiz temelde yanlış da olmaz. Ancak *Devlet* diyalogunun ilk iki kitabında başta Sokrates olmak üzere kahramanların üzerinde konuştukları adalet ve adaletsizliğin ne olduğu, adil ve adil olmayan insanın kim olduğunu dikkatli bir biçimde incelediğimizde bu kavramların Sokrates'in erdem ve onun kısımları veya türleri konusundaki tartışmalarından tanıdığımız şekilde, yani siyasal-toplumsal içerikli birer kavram olmaktan çok veya ona oranla daha büyük ölçüde *ahlâkî kavramlar* olarak ele alındıklarını görmekteyiz. Platon'un Sokratesçi konuları ele alıp tartıştığı diyaloglarında adalet veya adil insan kavramları, genel olarak bugün hukuki-siyasal literatürümüzde kazanmış oldukları anlamlarından, örneğin Adalet Bakanlığı, adil yargıç kavramlarımızda olduğu gibi salt hukuki anlamda ada-

letten veya yine örneğin adil gelir dağılımı, sosyal adalet kavramlarımızda olduğu gibi sosyal-siyasi anlamda adaletten farklı olarak, özü itibariyle *ahlâkî, bireysel bir erdem* ve *böyle bir erdeme sahip kişi* olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu diyaloglarda adalet "insanın kendisine düşeni", " doğası itibariyle kendisinin en iyi ve en uygun olduğu bir işi yapması" vb. olarak tanımlanmaktadır. Sokrates'e göre genel olarak erdem bir bilgi olduğu için adaletin insanın doğası, ereği, işlevinin, insan için iyi olan şeyin ne olduğuna ilişkin doğru bilgi olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Devlet diyalogunun giriş kısmında ele alınan adalet de tam bu anlamda, yani bireysel ahlâkî bir erdem olarak ele alınmakta ve bu açıdan tanımlanmaktadır. Örneğin buna göre "adalet insanın herkese hakkını vermesi"dir veya "dosta iyilik, düşmana kötülük yapmaktır" veya "adalet güçlünün işine gelendir" vb.

Platon bu kısımda adalet ve adaletsizlik veya haklılık ve haksızlığın ne olduğuna ilişkin çeşitli görüşleri, bu arada Thrasymakhos'un ve Glaukon'un adaletin güçlünün işine gelen şey olduğu yönünde daha önce üzerinde durduğumuz tezini ele alıp inceledikten sonra bu konuların o zamana kadar olduğu gibi *birey planında* ele alınmasının tartışmaları sona erdirmediğini söyleyerek onun *toplum ve site planında* ele alınmasının belki daha iyi bir sonuç vereceğini ileri sürüp şöyle bir teklifte bulunmaktadır: Gözü keskin olmayan bir insanın kendisinden uzakta bulunan bir levha üzerindeki küçük harfleri seçmesi nasıl zorsa, ancak eğer biri aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl edip bu büyük harfleri okumak suretiyle birinci harflerin neler olduğunu görmenin nasıl daha kolay olacağını düşünebilirse acaba bu adalet meselesini de böyle inceleyemez miyiz?

Yani onu görünmesi zor bir yapıda olan birey insan ölçeğinde değil de görülmesi daha kolay olacak olan toplum denen büyük ölçekte ele alıp inceleyemez miyiz?

Eğer bunu yapıp devlette veya sitede daha büyük boyutta adalet ve adaletsizliğin, haklılık ve haksızlığın ne olduğunu ortaya koyabilirsek asıl konumuz olan birey insanda adalet ve adaletsizliğin veya

haklılıkla haksızlığın ne anlama geldiğini görme imkânına kavuşuruz (*Devlet* 368 d vd). Bu önerisinin kabul edilmesinden sonradır ki, Sokrates insanla ilgili haklılık veya haksızlık, adalet veya adaletsizlik meselesini bir yana bırakmakta ve devlet veya toplum denilen daha geniş bütünde aynı konuyu incelemeye girişmektedir.

Sonuç olarak Platon *Devlet* diyalogunda, evet, toplumsal, siyasal adalet ve adaletsizliği ele alıp incelemektedir. Ancak yukarda işaret ettiğimiz gibi bunları açıkca adil insan ve adil olmayan insanla ilgili sonuçlarının neler olduğu soruları dolayısıyla ele almaktadır. Bu hususu *Devlet*'in başında sözünü ettiğimiz girişte açıkca ifade ettiği gibi tüm kitap boyunca da sık sık aynı konuya yeniden ve yeniden dönmektedir. O halde Platon'un ahlâk ile politika arasında bir ayrım yapmadığı, onları bir ve aynı şey olarak gördüğü yönünde belirttiğimiz görüş doğru olmakla birlikte onun ahlâk ile politika arasındaki ilişkilerde politikaya daha fazla ağırlık tanıdığı, ahlâkı politikaya doğru götürmeye çalıştığı ve hele hele ona indirgemek istediği yönünde bir yanlış anlamadan kesinlikle kaçınmamız, hattâ belki bunun tersinin daha doğru olduğunu, yani Platon'un siyasetle ahlâk arasındaki ilişkiler konusunda ikinciye birinciden daha fazla önem verdiğini ve birinciyle ilgili sorunu ikinciyle ilgili sorun çerçevesinde gördüğü ve ele aldığını kabul etmemiz gerekir.

Platon, Makyavel ve Hegel

Çünkü Platon'un *Devlet*'te söylemek istediği, doğrunun veya adaletin yasalarının bireyler için neyse sınıflar veya siteler için de o olduğu, o olması gerektiğidir ve ona göre bu yasalar temelde bireysel ahlâk yasalarıdır. Bu manada Platon'un bir Makyavel veya Hegel olmadığını söylemek mecburiyetindeyiz. Platon Yeniçağ'da birçok "kolektivist"(toplulukçu), "etatist"(devletçi), "holist" (bütüncü) toplum veya siyaset filozofunun veya kuramlarının ileri süreceği gibi devletin kendine mahsus bir varlığı olduğuna inanmadığı gibi zaman zaman aksi yönde bazı tehlikeli sözler sarfetse de onun kendisine mahsus bir ahlâkı olabileceğini, bu ahlâkın ve yasalarının bireylerin bireysel ahlâk ve

yasalarının dışında ve üstünde oldukları, bireysel ahlâk bakımından yanlış olan bir şeyin devlet için, hikmet-i hükumet, devlet mantığı (raison d'etat) için doğru olacağını düşünmemektedir. Platon sözünü ettiğimiz tehlikeli sözler bağlamında örneğin politikacının zaman zaman halka, yönetilenlere yalan söylemesi geretiğini ileri sürüyorsa, bunun nedeni onun yalanın bazı durumlarda bireysel ahlâk planında *da* ahlâkî bir değer taşıdığını, ahlâkî bakımdan doğru olduğunu düşünmesidir. Buna göre kişisel ahlâk planında da bir insan aklı başında olmayan bir dostuna ondan ödünç almış olduğu bir silahı kendisine veya başkasına bir zarar vermesi tehlikesini göz önünde tutarak iade etmeme, bunun için yalan söyleme, yani böyle bir borcunu inkâr etme hakkına, daha doğrusu görevine sahiptir.

Yine bu cümleden olmak üzere eğer Platon politikada sanat alanında denetlemenin, hattâ sansürün gerekli olduğunu savunuyorsa bunun nedeni de politikanın ahlâktan farklı ve kendisine has bir ahlâkîyete sahip olması değildir, kişisel ahlâk planında da bazen insanların örneğin bir babanın çocuğunun iyiliği için onun neyi okuyacağı, neyi seyredeceğine kendisinin karar vermesinin, böylece ona zararlı olabilecek bir eseri okuması veya seyretmesini yasaklamasının doğru olduğunu düşünmesidir.

Doğru İnsan İçin Doğru Site

Böylece konuya bu açıdan baktığımızda Platon'da ahlâkın politikaya dayanması veya ona indirgenmesinden çok belki bunun tersinin daha doğru olduğunu söylememiz gerekir. Yani Platon'un ahlâkının politik olmasından çok politikasının ahlâkî, hattâ bazan gereğinden fazla ahlâkî olduğunu söylemek bize daha doğru gibi görünmektedir. Platon'un *Devlet*'te ve politikaya ilişkin diğer iki eserindeki dili zaman zaman peşinden koştuğu şeyin sanki esas itibariyle devletin veya sitenin mutluluğu olduğu fikrini telkin ettiği bir vakıadır. Ancak dilinin bu yerlerdeki yanıltıcı ifadesi bir yana bırakılır ve düşüncesinin, bakış açısının özü göz önüne alınırsa onun bunu sitenin mutluluğunu bireyin mutluluğunun şartı olduğunu düşündüğü için savunduğunu söylememiz de müm-

kündür. Platon hiç şüphesiz doğru *sitenin doğru bir insanı meydana getirmek için zorunlu olduğu*nu düşünmektedir. Ancak öte yandan doğru insanın veya insanların da doğru siteyi meydana getireceğini bilmektedir. Sokrates'in sitesinin insanına, özellikle yöneticisine politik bir eğitim kazandırmak istediği ve bu eğitimi en ince ayrıntılarına kadar düzenlediği doğrudur. Ama bu eğitim özü itibariyle ahlâkî bir eğitimdir. O halde ve sonuç olarak diyebiliriz ki Platon'da devletin ana sorunu yukarda işaret ettiğimiz gibi ahlâkî bir sorundur veya en az politik sorun olduğu kadar ahlâkî sorundur ve politik sorun, bu ahlâkî sorunun başarılı bir şekilde çözülmesi için bir araçtır, nasıl ki sitenin kendisi son tahlilde onu meydana getiren insanların kendileri için iyi olanı bilmeleri ve onu yapmaları suretiyle mutlu olmaları için bir araçsa.

Bir Organizma Olarak Toplum ve Devlet

Platon'un doğal düzen ile politik düzen arasında kurduğu ilişki bizi Platon'un siyaset felsefesinin özelliğini teşkil eden bir başka, üçüncü önemli noktaya götürür. Bu Platon'un toplumu veya siteyi büyük evrenle, makrokozmosla aynı özelliğe sahip bir tür organizma olarak görme ve ele alma eğilimidir. Platon'un *Timaios*'unu veya doğa felsefesini incelediğimizde onun evreni veya doğayı kısımları arasında bir düzen ve uyum bulunan hiyerarşik bir bütün olarak tasarladığını ve bu görüşünü destekler mahiyette olmak üzere bir alem ruhu anlayışına sahip olduğunu görmüştük. İşte Platon'un bu görüşünün bir devamı olarak siteyi, daha doğrusu iyi, doğru bir siteyi de kendisini meydana getiren kısımlar, yani sınıflar arasında yine değişmez ilişkiler olması gereken düzenli ve uyumlu, hiyerarşik bir organizma olarak aldığını söylememiz mümkündür. Platon'un *Timaios*'unda sözünü ettiği kozmosun yürütücü, düzenleyici ilkesi olan alem ruhunun sitedeki karşılığı ise hiç şüphesiz sitenin aklını veya ruhunu temsil eden filozof olacaktır.

Antik Yunan düşünce dünyasına hâkim olan politik dünyayı doğal dünyaya tabi kılan, politik sorun ile ahlâkî sorun arasında önemli bir ayrım yapmayan ve siteyi bir canlı varlık gibi gören bu Platoncu görüşlerin ve onun bu görüşlerinin mantıki sonuçları olarak ortaya çıkan

bazı başka önerilerinin uygulama imkânlarının daha sonra bir kısmı bizzat Antik Yunan dünyasının içinde ortaya çıkacak olan bazı gelişmelerin sonucu olarak ortadan kalkacağını biliyoruz. Bu gelişmelerle kastettiğimiz başta İskender'in fetihleri ile birlikte Yunan sitesinin politik bir gerçeklik olarak ortadan kalkmasıdır. Sitenin ortadan kalkışı tahmin edilebileceği gibi bireyi siteye bağlayan sıkı bağları ortadan kaldırmış veya hiç olmazsa büyük ölçüde çözdürmüştür. İskender'in ölümünden sonra da varlığını devam ettiren büyük Helenistik merkezi devletler, sitenin bireyin bireysel mutluluk ve kurtuluşu için zorunlu politik-ahlâkî çerçeve olma imkân veya işlevini ortadan kaldırmış, bu ise deyim yerindeyse tek başına kalan bireyin kendi üzerine dönmesine ve kurtuluşunu devletle veya devletin içinde değil, devletin *dışında* ve hattâ devlete *rağmen* gerçekleştirmek yönünde bazı arayış çabalarına yöneltmiştir.

Bu süreci en iyi gösteren şey Helenistik dönemde ortaya çıkan Epikurosçuluğun siyasete, devlete karşı geliştirdiği olumsuz tutum ve kişilerin bireysel kurtuluş ve mutluluğunu ön plana alan "bireyci" ahlâk kuramıdır. Hristiyanlığın ortaya çıkışı bilindiği üzere bu vurgunun politikadan ahlâka, devletten veya toplumdan bireye geçiş sürecini daha da hızlandırmıştır. Onun Sezar'ın hakkını Sezar'a, İsa'nin hakkını İsa'ya vermek gerektiği yönündeki ünlü öğretisi politik toplum ile ahlâkî dinsel toplumun birbirinden ayrışması ve bireyin site ile olan ilişkisi yerine Tanrı ile olan özel ilişkisinin geçmesi sonucunu doğurmuştur. Yeniçağ'ın başlarında ortaya çıkan ister Makyavel'ci, Hobbes'çu, ister Locke'çu siyaset kuramları ise doğal evrenle politik-insani evreni birbirinden daha da ayırmışlardır.

Bu siyaset kuramlarından birinin sahibi olan Makyavel yine bilindiği üzere siyasetin ahlâktan tamamen bağımsızlaşmasının temellerini atmış, devletin uyması gereken normlar ile bireyin ahlâkî ödevleri arasında bir uçurumun varlığını tesbit veya tesis etmiştir. Hobbes insanlar arasında doğal bir dayanışma ve işbirliği yönünde bir arzu ve eğiliminin var olduğu görüşünü savunmak bir yana insanın insanın kurdu olduğunu söylemiş ve bunun doğurduğu sürekli savaş ve güvensizlik durumundan kurtulmak üzere *yapma* bir cisim, bir *alet* olarak devletin

ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Locke Hobbes'ten tamamen farklı bir insan anlayışından hareket etmekle birlikte o da sonuçta devleti insanların iradeleriyle bir araya gelerek doğal ihtiyaçlarını karşılamak veya doğal haklarını korumak üzere *eşitlik* esası üzerine dayanan bir *sözleşme* ile vucuda getirdikleri ve yine hiyerarşik ve uyumlu bir organizmayla hiçbir ilgisi olmayan yapma bir varlık, *teknik bir enstrüman* olarak tanımlamıştır.

Platon'un siyaset kuramının ana özelliklerine ilişkin bu ön açıklamalardan veya genel mülahazalardan sonra onun siyaset felsefesinin teknik ayrıntılarına girebiliriz.Bu ayrıntıları ortaya koymak üzere Platon'un siyaset felsefesine ilişkin eserlerini yazılış sırasına göre ele almak en uygun yol olacaktır. O halde bu eserler içinde zaman bakımından önce gelen *Devlet*'ten başlayalım ve ilk olarak insanları topluma ve devlete götüren nedenlerin neler olduğunu görelim.

DEVLET

Toplumun Kaynağı

Platon'a göre toplumu meydana getiren ana neden birey insanın kendine yetmemesi, yaşamak ve varlığını devam ettirmek için başka insanların yardımına ihtiyaç duymasıdır (Platon *Yasalar*'da insanları toplum halinde bir araya gelmeye sevk eden bu salt ihtiyaç ve çıkarlara dayanan nedene ilave olarak psikolojik bir nedenden, insanın insana karşı duyduğu doğal bir sevgiden de söz etmektedir. İnsanın doğal sosyabilitesini ön plana çıkaran bu açıklamaya göre ilk toplumu meydana getiren insanlar belki de sayıları az olduğundan birbirlerine karşı doğal bir sevgi duymakta, birbirlerini gördüklerinde sevinmekte ve birbirlerini hoş tutmaktaydılar (678 d-679 a). Aristoteles de *Politika*'sında insanları toplum halinde yaşamaya iten nedenleri açıklamaya çalışırken Platon gibi insanın insana karşı bu doğal yakınlığına, doğal sevgisine bir gönderme yapmayı ihmal etmeyecektir). İnsanın yaşamasını sağlamak için yiyecek, giyecek, barınak gibi çeşitli ve farklı şeylere ihtiyacı vardır. Tek insanın bunların tümünü karşılaması imkânsız

değilse bile çok zor ve zahmetlidir. Oysa insanlar farklı kabiliyetlere sahiptirler. Dolayısıyla herkes özel kabiliyetine uygun bir işi yapar ve diğer insanlarla işbirliğine girerse bu herkes için çok verimli olur. O halde ihtiyaçların farklılık ve çeşitliliği, kabiliyetlerin farklılığı ve çeşitliliğiyle birleşince iş bölümü hem zorunlu hem de herkes için en yararlı bir durum ortaya çıkarır. Böylece insanların yaşaması için zorunlu işleri yapan meslek sahipleri bir araya gelerek ilk toplumu oluşturmuşlardır (*Devlet*, 369 b-371 d.).

İlk veya İlkel Toplum

Platon'un bu ilk toplumu veya *ilkel* toplumu, Locke'un ve Rousseau'nun medeni durum öncesi toplumları, daha doğrusu doğal durumun ilk aşamasında bulunan toplumları gibi tasvir ettiğini görüyoruz. Bu ilk toplumda *henüz devlet veya yasalar yoktur*. Çünkü onlara ihtiyaç yoktur. İnsanların ihtiyaçları sınırlı, tutkuları az, buna karşılık doğanın sunduğu imkânlar bol ve herkes için yeterlidir. Dolayısıyla insanlar arasında çatışma veya anlaşmazlık henüz ortaya çıkmamıştır. Platon bu toplumu *asıl toplum*, henüz *bozulmamış*, *sağlıklı* veya *gürbüz toplum* olarak nitelendirmektedir (372 e). Böylece Platon'un ilk toplumu Hobbes'un medeni durum öncesi herkesin herkesle savaş halinde olduğu toplumu gibi değil, Locke'un ve Rousseau'nun herkesin herkesle barış içinde yaşadığı ve henüz devletin ve yasaların olmadığı iyi doğal toplumları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Medeni veya Siyasal Toplum

Ancak bu sağlıklı, gürbüz toplumun devam etmesi, Platon'a göre, mümkün değildir; çünkü insanlar bu aşamada sahip oldukları şeylerle yetinmeyecek, daha ileri düzeyde şeyler, "yataklar, masalar, kadınlar, kokular, tatlılar, süsler vb." isteyecekler, "nakış, resim, altın, gümüş vb." gibi şeylerin peşinden koşacaklardır (373 a). İnsanların karmaşık varlıklar olmaları, istek ve tutkulara sahip olmaları, lüks ve konfor peşinde koşmaları onların bu toplum aşamasında kalmamaları, daha ileriye geçmelerini doğuracaktır. Bu safhada toplum genişleyecek, şişe-

cek, içine şairler, oyuncular, ahçılar, lalalar, hizmetçiler, hekimler vb. ni alacaktır. Bu genişleme sonucunda da otlakları, tarlaları, arazileri insanlara yetmeyeceği, sonsuz mal edinme hırsı aralarında anlaşmazlıklara, çekişmelere yol açacağı gibi bu durum onları aynı aşamada ve aynı durumda bulunan başka toplumlarla kavga ve savaşlara da sürükleyecektir (373 d). Savaş başladı mı orduya, yani içerde iç kavgaları, dışarda ise yabancı toplumların saldırılarını önlemek için bir savaşçılar sınıfına, bekçi veya muhafızlar grubuna ihtiyaç duyulacaktır. Böylece de toplumda yönetenler ve yönetilenler ayrımı ortaya çıkacaktır.

Şimdi bu noktada birkaç hususun üzerinde durulması gerekir. Platon'un toplumun meydana gelişine ilişkin bu açıklaması acaba *salt mantıki* bir açıklama mıdır, yoksa o sözünü ettiği gelişmelerin tarihte *fiilen* ortaya çıkmış olduğunu ve toplumların fiilen söz konusu aşamalardan geçtiğini mi düşünmektedir? Anlaşılan odur ki Platon da Locke gibi insanların doğal durum ve bu doğal durumdan medeni durumla geçişleriyle ilgili açıklamasını hem insanları toplum halinde yaşamaya iten nedenlerin ne olduğunu göstermek üzere sosyolojik-kuramsal bir açıklama olarak vermek istemekte, hem de onların tarihsel olarak da gerçekten sözünü ettiği aşamalardan geçmiş olduklarını düşünmektedir. Başka deyişle nasıl ki Locke Amerikan yerlilerinin geçmişte ve kendi yaşadığı çağda medeni durum öncesi doğal diye adlandırdığı bir durum içinde bulunmuş olduklarına inanmaktaysa Platon da ilk toplumunun, doğal toplumunun tarihte bir zamanlar *gerçekten mevcut olduğu*na inanmaktadır.

İkinci olarak üzerinde durmak istediğimiz husus Platon'un devletinde koruyuculara duyulan ihtiyacın kaynağında neyin bulunduğudur. *Devlet*'te onun bu konuya ilişkin sözlerinden Platon'un koruyucuların varlığını her şeyden önce toplumun *dışardan gelecek* saldırılara karşı korunması ihtiyacı ile açıklamak istediği anlaşılmaktadır. Bunun da nedeni zorunlu ihtiyaçlar sınırını aşan şeylerin peşinde koşan insanlardan meydana gelen toplumların doğal olarak saldırgan, emperyalist toplumlar veya devletler haline dönüşmeleri ve böylece her bir toplumun veya sitenin başka bir toplumun veya sitenin saldırısından korun-

ma ihtiyacını duymasıdır. Ancak öte yandan Platon devletlerin ölümünün kaynağında dıştan gelen tehlikeler kadar insanların zorunlu olmayan ihtiyaçlarının toplumda yarattığı çatışma ve ihtilal ortamını da görmektedir. Dolayısıyla söz konusu koruyucular sınıfının sadece *dışarıya karşı* siteyi korumak için değil, içerde de toplumun bozulan doğal düzenini yeniden sağlayacak veya toplumda ortaya çıkması artık zorunlu hale gelen *kargaşa ve ihtilal ortamını önleyecek* bir kolluk kuvveti işlevini yerine getirmek üzere tasarlandığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak Platon'un o zamana kadar Atina demokrasisinin uyguladığı politikanın sonucu olarak ortaya çıkan eli silah tutan tüm yurttaşların meydana getirdiği bir halk ordusu yerine bütün işi savaşmak olan profesyonellerden meydana gelen bir profesyonel ordu yaratmak niyetinde olduğunu görmekteyiz. Böyle bir profesyonel koruyucular veya bekçiler grubunun yaratılması görüşünün temelinde de Platon'un iş bölümüne verdiği büyük önem bulunmaktadır. Platon bir sitenin gerek dıştan gelecek saldırılara, gerek içte ortaya çıkacak anarşi ve kargaşalara karşı birlik ve güvenlik içinde tutulması işinin bu iş için gerekli özelliklere sahip olan ve bu yönde eğitilmesi gereken meslekten bir gruba teslim veya tevdi edilmesini, çok önem verdiği iş bölümü ilkesinin doğal bir sonucu olarak görmektedir.

Nihayet Platon'un *ideal toplumu* aslında sözünü ettiğimiz o ilk safhadaki kendiliğinden toplum, yani insanların henüz bir devlete, yasalara, yöneticilere ihtiyaç duymadıkları toplumdur. Ancak insan doğasının karmaşıklığının, insan ruhunun hırs, istek ve tutkularının buna imkân vermediğini bildiği için Platon'un *Devlet*'teki sorunu, bu toplum değil, insanları *oldukları gibi, yani söz konusu kusur ve meziyetleri ile kabul etmek şartıyla mümkün olan ideal toplumun nasıl olabileceğidir*. *Devlet*'in ana problemi budur (Guthrie, *History*, 449).

Yönetenler ve Yönetilenler

İnsanların hırs, istek ve tutkuları sonucu geçmeleri mukadder olan bu ikinci aşamada, o halde, toplum esas olarak iki gruptan meydana gelecektir. Yönetenler ve yönetilenler. Yönetilenler derken Platon bazen

yanlış olarak zannedildiği gibi sadece işçi sınıfını veya emekçileri kastetmemektedir, toplumun bütün üretici güçlerini, toplumun varlığını sürdürmek için ihtiyacı olan maddi-ürün veya malların üretimi ve dağıtımı için çalışan kesimlerin tümünü kastetmektedir. Bunu Osmanlı yönetim sisteminde ve literatüründe varlığını bildiğimiz "reaya" denen grup ve terimle karşılamamız belki en doğrusudur. Bu sınıf, o halde, yalnız ücret karşılığı çalışan işçileri değil, tarımla uğraşan çiftçileri ve köylüleri, kendi adına çalışan her türlü serbest meslek erbabını, üretilen malları pazarlayan veya değiş tokuşunu yapan tüccarları, her türlü büyük ve küçük esnafı, büyük veya küçük sanayiciyi içine alır. Tek kelime ile bu sınıf *para kazananlar* ve *vergi verenler* sınıfıdır (Farabi güzel bir terimle bunları "mâliyyûn" diye adlandırır).

Yönetenler veya Platon'un kendi tabiriyle bekçiler veya koruyucular ise *hiçbir ekonomik faaliyette bulunmayan*, para kazanmayan, sadece bu çalışan kesimlerden alınan vergilerle ücretleri karşılanan, görevleri bu toplumu barış ve güvenlik içinde yaşatmak olan askeri ve sivil yöneticiler, bürokratlar, kısaca hizmetliler sınıfı, memur sınıfından meydana gelir. Bu sınıfın tümünü bekçiler veya koruyucular olarak adlandırmamız mümkün olmakla birlikte onları a) bizzat yönetimle ilgili kararları alanlar, yani yönetimin ilke ve kurallarını, yasalarını koyanlar ile b) alınmış olan bu kararları uygulayanlar, yani asker ve polis, kolluk güçleri olarak ikiye de ayırabiliriz. O halde bir bakış açısına göre Platon'un toplumu iki gruba, bir başka bakış açısına göre ise üç gruba ayırdığını söylememiz mümkündür.

Kast Toplumu mu, Sınıflı Toplum mu?

Şimdi bu noktada yine mümkün bir yanlış anlamayı düzeltmek gerekmektedir. Platon'un sözünü ettiği toplumun sınıflı bir toplum olduğu açıktır. Onun hiyerarşik bir toplum olduğu da açıktır. Ancak bu toplum ilkesi itibariyle bir kast toplumu veya bu sistem bir kast sistemi değildir. Çünkü bir kast sisteminde sınıflar arasında geçişler, giriş ve çıkışlar yoktur. Bir kastın içinde doğulur ve ölünür. Oysa Platon'un sınıfları büyük ölçüde doğuştan getirilen birtakım özelliklere dayan-

maktaysa da (Çünkü Platon insanlar arasında zihin ve karakter farklılıkların temelinde büyük ölçüde kalıtımın bulunduğuna inanmaktadır) birbirlerine mutlak olarak kapalı değildir. Onlar arasında seyrek olmakla birlikte ilke olarak geçişler vardır. Platon'un yöneticileri doğuştan asil oldukları veya ünlü deyimle "mavi kanlı" oldukları için yönetmezler, doğuştan kabiliyetli ve yüksek ruhlu oldukları için yönetirler. Ayrıca da bu kabiliyet yalnız başına yetmez, onun uygun ve sıkı bir eğitimle işlenmesi ve geliştirilmesi gerekir. Platon'un devletinde yönetici sınıfların çocukları arasında doğuştan bu sınıfın mensupları için gerekli olan niteliklere sahip olmadıkları anlaşılanların yönetilenler sınıfına indirilmeleri ilke olarak mümkün, hattâ zorunlu olduğu gibi yönetilenlerin çocukları arasında da kabiliyetli oldukları anlaşılanların kendi sınıflarından alınarak yönetici sınıfının çocukları arasına katılmaları ve onlarla birlikte yetiştirilmeleri gerekir. Kısaca Platon'un yönetimi bir aristokrasidir, ama bir soy veya kan aristokrasisi değildir, bir kabiliyet, yetenek aristokrasisidir. Başka deyişle o insanların liyakatlerine göre yönetmelerinin gerektiği bir "meritokrasi"dir.

Yönetenlerin Eğitimi

İkinci olarak üzerinde doğru bir fikre sahip olmamız gereken mesele, bu toplumda kendi özellik veya kabiliyetine uygun olarak herkesin mi eğitileceği, yoksa sadece yöneticiler sınıfının üyelerinin mi eğitileceğidir. Bu konuda Platon yorumcuları arasında tartışma vardır. Bazıları bizim bugünkü mecburi temel eğitim sistemimize benzer bir şekilde Platon'un bütün sınıfların çocuklarının bir ortak eğitimden geçmesi görüşünde olduğunu ileri sürmektedirler (Cornford, 62). Ancak *Devlet*'te bu görüşü destekleyen herhangi bir unsurun olmadığını söylemek zorundayız. Çoğunluk gibi biz de o düşüncedeyiz ki Platon yönetilenler grubunun eğitilmesine herhangi bir ihtiyaç duymamakta veya buna herhangi bir önem vermemektedir. Öyle görünmektedir ki bu grubun mensupları doğaları gereği ve kabiliyetlerine uygun olarak toplumun tümü için ihtiyaç duyulan malları, ürünleri bildikleri gibi üreteceklerdir. Yöneticilerin kendilerine sağlamış oldukları güven ve barış

ortamı içinde bu faaliyetlerini devam ettirecekler ve onların kendilerine sağlamış oldukları bu koruma, barış ve güvenliğin karşılığını da verecekleri vergilerle ödeyeceklerdir.

Bekçiler veya koruyucular sınıfına gelince, Platon bunların eğitilmesi, hem de çok inceden inceye hazırlanan ayrıntılı bir programa göre özenle eğitilmesi gerektiği görüşündedir. Bu eğitimin iki aşamadan meydana geleceği anlaşılmaktadır: Bizim bugün orta öğretim dediğimiz eğitime karşılık olacak olan bir eğitimle, yüksek öğretimimize karşılık olacak olan bir üst eğitimden. Orta öğretim eğitiminin kendisinin ise iki ana parçası olacaktır. Onlardan biri koruyucuların bedenlerinin uygun eğitimi (idman veya jimnastik), diğeri ise ruhlarının uygun eğitimidir (müzik). Şüphesiz bunlar içinde önemli olan da ikinci olacaktır. Çünkü ruh bildiğimiz gibi bedenden önce gelir ve daha değerlidir. Orta öğretimin bütününü bir karakter ve moral eğitimi olarak düşünmemiz mümkün olduğu gibi özellikle müzikle ilgili eğitimin burada oynadığı rolün ağırlığını düşünürsek onu edebi-hümanist bir eğitim olarak adlandırmamız da mümkündür.

Yüksek öğretime gelince, o dar anlamda felsefi-bilimsel bir eğitimdir ve sadece koruyucular içinde asıl yöneticiler olacak olanlara, yasalar ve kuralları koyacak olanlara, yani filozof olacaklara verilecek bir eğitimdir Bu eğitim artık bir beden ve karakter eğitimi, moral eğitimi değildir (Çünkü bu eğitim onlara daha önce verilmiştir). Platon'un zamanının bilimlerini veya kendisinin bilim olarak olarak kabul ettiklerini, yani aritmetik, geometri, katılar geometrisi, astronomi, armoni gibi esas olarak matematiğe dayanan bilimleri ve şüphesiz bütün bunların üstünde de asıl anlamda felsefeyi, yani en yüksek hakikat olan İyi İdeasının bilgisini oluşturan diyalektiğin öğretimini içine alacak bir eğitimdir.

Önce genel olarak koruyucuların eğitiminden, yani orta öğretim dediğimiz şeyden bahsedelim. Platon müzik derken sadece bizim bugün ondan anladığımız şeyi kastetmemektedir. O dar anlamda müziğin kendisi yanında Musalar'ın bağışı olan her şeyin eğitimini, yani her türlü söz ve sahne sanatlarını, şiiri, edebiyatı, komedyayı, tragedyayı vb. içi-

ne almaktadır (377 a vd). Öte yandan bu eğitimde göz önünde tutulması gereken hedefi de Platon açık olarak özü itibariyle sanatsal olmaktan çok ahlâkî –toplumsal bir amaç olarak belirlemektedir.

İdeal Toplumda Sanat ve Sansür

Şüphesiz Platon sanatın bizzat kendisinin yüksek bir ahlâkî değere sahip olduğunu bilecek kadar büyük bir sanatkârdır: Müzik insanı yumuşatır, tragedya ve şiir insanda yüce ve asil duygular yaratır vb. Ancak sanatın özü itibariyle bir *taklit* olduğunu düşündüğü için onun Tanrıları, kahramanları, ataları onların iyi, yani olumlu ahlâkî niteliklerini tebarüz ettirmek suretiyle taklit etmesi gerektiğini belirtmektedir. Tanrılar iyi olduğuna göre şairler, tragedya veya komedya yazarları onları iyi göstermek zorundadırlar. Tanrıları insana özgü zaafları, ahlâkî kusurları olan varlıklar olarak tasvir eden şairler Platon'un sitesine giremeyeceklerdir. Aynı şekilde öte dünyadaki, Hades'teki hayatı kötü, korkunç olarak anlatan yazarların, örneğin Homeros'un kendisinin bile bu pasajları eserlerinden çıkarılmalıdır. Aynı durum toplumun geçmişteki büyükleri, kahramanları için de söz konusu olacaktır. Onlar da aciz, korkak, acınacak durumlarda tasvir edilemezler.

O halde Platon sanat ve edebiyatta sansürü son derecede doğal ve doğru bir şey olarak gören ilk büyük düşünürdür. Hattâ gerçeğin ve hakikatin o kadar sarsılmaz savunucusu olan o, Sokrates'in bir öğrencisi olan o, insanların ahlâkî ve dinî duygularına olumlu bir katkısı olması şartıyla yöneticilerin "dindarca yalanlar"söylemelerine bile karşı olmadığını belirtmekte herhangi bir mahzur görmez. Yöneticinin yönetilene yalan söylemesi, hastasının menfaati için ona yalan söyleyen hekiminki gibiyse mesele yoktur, hattâ böyle bir yalan doğru ve gereklidir. Platon devletin veya daha doğrusu toplumun çıkarı için içi kan ağlasa da sözünü ettiği ölçülere uymayan şairleri, sanatçıları sitesinin sınırları içine sokmamaya, hüzünlü sözlerin eşlik ettiği müzik makamlarını yasaklamaya, hattâ müzik aletleri içinde bazılarının yapımına yasak koymaya gidecek kadar ahlâkçılığını ileri götürür. Bu yasaklardan şairin, müzisyenin yanında şüphesiz ressam da nasibini alacaktır.

Bekçilerin yalnız ruhlarına değil, bedenlerine de itina göstermemiz gerektiğini biliyoruz. Bu beden eğitimi onları görevleri olacak olan şeye, yani dışta veya içte düşmanlara, kötülere, yasa tanımazlara karşı savaşa hazırlayacak bir eğitim olmalıdır. Bundan dolayı Platon'un onların yiyeceklerine, içeceklerine karışacak kadar işi ileri götürdüğünü görürsek şaşmamamız gerekir (Koruyucular baharatlı, yağlı yiyecekleri, tatlıları vb. ağızlarına koymayacaklardır).

Demek ki koruyucular uygun bir ruh ve beden eğitimi alacaklardır. Ancak sadece bu eğitimle iş bitmemektedir. Onların aralarındaki dayanışmanın devam ettirilmesi, kıskançlık ve çekememezliğin ortaya çıkmaması, diğer insanların insan olarak sahip oldukları hırs, istek ve tutkuların onların ruhlarında yeşermemesi ve böylece tüm toplumun barış ve güvenliğinin tehlikeye düşmemesi için yapılması gereken bazı başka şeyler de olmak zorundadır.

Mülkiyet ve Aile

Bunların başında Platon koruyucuların kesin olarak mal mülk sahibi olmamaları gerektiğini görmektedir. Onların hizmetleri karşılıkları alacakları cüz'i ücretler veya maaşları dışında mal mülkleri, servetleri olamaz. Platon çalışan sınıfın mensupları ile ilgili olarak da bazı kısıtlamalar getirmekle birlikte (Onlar da aşırı zengin olamazlar; çünkü Platon'a göre bir toplumun içine düşebileceği en büyük tehlike onun aşırı yoksul ve aşırı zenginlerden meydana gelmesidir. Hattâ Platon böyle bir toplumda veya sitede bir değil, iki sitenin bulunduğunu belirtir: 423 a), onların özel mülkiyetini ve teşebbüs özgürlüğünü yasaklamayı düşünmemektedir. Bundan dolayı Platon'un devletinin bazılarının iddia ettikleri gibi komünist veya sosyalist bir devletle herhangi bir benzerliğinin olmadığına burada yeri gelmişken işaret etmemiz uygun olacaktır.

Platon çalışan sınıfların teşebbüs özgürlüğüne, özel mülkiyetlerine karşı olmadığı gibi üretim araçlarının, bu arada tasarladığı temelde tarım ekonomisine dayanan toplumun başlıca üretim aracı olan toprağın ve diğer işyerlerinin, atölyelerin vb. devleştirilmesi şeklinde bir düşünceye de tamamen yabancıdır. Hattâ Platon'da ekonominin

devletin kontrolünde olduğu bile söylenemez. Yukarıda söylediğimiz sınırların dışında devletin ekonomiyle bir ilgisi yoktur. O halde Platon'un siyasal bakımdan devletçi olduğu, Platon'un toplumunun kapalı, güdümlü bir toplum olduğu, profesyonel bir ordu ve yöneticiler sınıfının başında bulunduğu tekno-bürokratik bir toplum peşinden koştuğu söylenebilir; ancak onun bugün bu terimlerden anladığımız anlamda ne komünist, hattâ ne de sosyalist bir toplum olduğu söylenemez. Platon'un şiddetle karşı olduğu şey sadece koruyucular sınıfının özel mülkiyet sahibi olmasıdır, o kadar. Bu sınıfa mensup insanların oturdukları yerler, evleri, hattâ sofraları ortak olacaktır. Savaştaki askerler gibi her zaman bir arada yaşayacaklar, ortak yemeklerde buluşacaklar, altına, gümüşe, hattâ bunlardan yapılmış tabak, bardak vb.ne el sürmeyeceklerdir (416 d-417 b).

Kısaca Platon *ekonomik güçle politik gücü birbirinden kesin olarak ayırmayı* sağlıklı bir toplumun ve iyi bir siyasal rejimin vazgeçilmez koşulu olarak görmektedir. Yöneticinin yönetim görevinden ötürü para kazanması, varlığını sürdürmesi için gerekli olan miktardan fazla para kazanması doğru olmadığı gibi sahip olduğu politik güç sayesinde servet edinmesi de onun bozulmasına ve böylece ana görevini yerine getirmesine engel olacağı için en büyük tehlikedir.

Bunun yönetilenlerle ilgili karşılığı olarak Platon üreticinin veya çalışan sınıfın sahip olduğu ekonomik güç sayesinde yönetimden pay istemesi veya ona katılmasını da kabul edemez. Çünkü bu takdirde de bu sınıf bu politik gücü kendi çıkarı için ve toplumun bütününün zararına olarak kullanmak isteyecektir. Paranın, mal mülkün bizzat kendisini Platon'un sağlıklı toplumdan hastalıklı topluma geçişin kaynağı olarak gördüğüne yukarda işaret ettik. Onun bu şekilde yönetim ve yöneticiler üzerinde yıkıcı etkisini göstermesi ise doğal olarak en büyük zararlara yol açacaktır. Platon'un servetin veya servete sahip olan grupların hâkim olduğu bir siyasî rejimi (oligarşi veya plutokrasi) dört bozuk rejimden biri olarak niteleyeceğini birazdan göreceğiz. Onun ekonominin politikaya karışması fikrinin bu kadar şiddetle karşı olmasının kaynağında da muhtemelen kendi döneminde hâkim ol-

duğunu gördüğü ve Atina'yı felâketlere sürüklediğini düşündüğü Atina burjuva demokrasisi hakkındaki olumsuz gözlemleri bulunmaktadır. Çünkü bu demokrasi, siyasetten hiç anlamayan deri tüccarı Kimon gibi insanları başa geçirdiği gibi bu tür yöneticiler de kendi servetlerini arttırmak amacıyla Atina halkını altından kalkamadığı emperyalist bir savaşa sürüklemiş ve sonunda mahvolmasına neden olmuştur.

Toplumsal Adalet ve Hiyerarşi

Platon'un devlete ilişkin bu araştırmasının temelinde adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu anlamak için ona birey insan planında değil de ona her bakımdan benzer olan toplum planında bakmanın işe yarayacağı varsayımından hareket ettiğini söylemiştik. Toplum veya devlet planında adalet nedir? Toplumu veya devleti meydana getiren kısımların veya sınıfların kendi işini doğru bir biçimde yapmasıdır, her sınıf insanın kendi alanında kalıp yalnız kendi işiyle uğraşmasıdır. Adaletsizlik nedir? Söz konusu sınıfların birbirine karışması, görevlerini değiştirmesidir. Bu ise devletle ilgili olarak en büyük suçu meydana getirir (434 c-d).

Peki şimdi bu sonucu birey insana uygulayalım. İyi kurulmuş bir devlette bulduğumuz bu değeri insan üstünde deneyelim. Acaba insan denilen varlık hangi kısımlardan meydana gelmektedir veya onun fiillerinin ilkeleri nelerdir? Acaba onun fiillerinin, davranışlarının tek bir ilkesi veya kaynağı mı vardır, yoksa üç ayrı ilkesi veya kaynağı mı söz konusudur? (434 d-436 b)

Ruh kuramına ayırdığımız bir önceki bölümde gördüğümüz üzere Platon ruhumuzun üç kısmı veya üç farklı yetisi olduğuna inanmaktadır. Bunlar insanın bilgi edinmesini sağlayan ruh veya yeti, yani akıllı ruh, düşünen ruh; yemesi, içmesi, çiftleşmesi ve böylece türünü devam ettirmesini sağlayan ruh veya yeti, yani isteyen, arzulayan veya iştah sahibi olan ruh; nihayet bazen aklın veya akıllı ruhun, bazen arzunun veya arzulayan ruhun yanına geçen, onun isteğini gerçekleştirmeye yönelen, akıldan da istekten de ayrı bir şey olduğunu kabul etmemiz gereken, bizde öfke, taşkınlık veya heyecan dediğimiz davranış-

ların kaynağı olan ruh veya yeti, yani cesur veya kızan ruhtur.

Şimdi toplumun kısımları veya sınıfları kuramını ruhun bu üç kısmı veya kuramıyla tam bir karşılıklılık içine sokmak üzere yönetici sınıfı ikiye ayırmamız gerekmektedir. Koruyucular veya bekçiler sınıfını a) akla karşılık olan asıl anlamında yöneticiler ile b) cesarete, öfkeye, kızgınlığa, heyecana, iradeye karşılık olan, bu yöneticilerin akıllı emirlerini, direktiflerini uygulayan yardımcıları, geniş anlamda savaşçılar olmak üzere ikiye ayırabiliriz ve de ayırmalıyız. Asıl yöneticiler dediğimiz sınıf, yukarda işaret ettiğimiz gibi, genel olarak koruyucular dediğimiz o daha geniş sınıfın içinden çıkacaktır. Bu sınıfın mensupları yine o koruyucular sınıfı ile aynı eğitimi alacaklardır. Ancak bu daha geniş koruyucular sınıfına mensup olanlar içinde belli aşamalardan ve testlerden, sınavlardan geçtikten sonra bilgi ve karakter, eğitim ve yaratılış itibariyle en yetenekli oldukları anlaşılanlar daha özel bir eğitim, yani yukarda işaret ettiğimiz gibi felsefi eğitim almak üzere onlardan ayrılacaklar ve asıl yöneticiler grubuna terfi edeceklerdir.

Platon devlet veya site ile insan arasında kurduğu benzerlikten hareketle site ve insan için adalet ve adaletsizliğin veya haklılık ve haksızlığın ne olduğunu ortaya koyduktan sonra çeşitli anayasaları veya siyasal rejim türlerini ele almaya girişir. Buraya kadar söylediklerimizden anlaşılacağı üzere ortada doğru ve adil olan tek bir siyasal yönetim biçimi veya anayasa vardır. Bu "en iyilerin yönetimi" demek olan aristokrasidir. Buna karşılık temelindeki ilkenin, kötü ilkenin türüne göre birden çok bozuk, kusurlu anayasa veya siyasal rejim olmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Platon bu ikincilerin sayısının da dört olduğu kanaatindedir. Bu doğru ve bozuk anayasalara veya siyasal rejim tiplerine şüphesiz aynı miktarda doğru insanla bozuk insan tipleri karşılık olacaktır. Bozuk anayasaların sayısı dört olduğuna göre bozuk veya adil olmayan insan tipi örneklerinin sayısının da dört olacağı aşikârdır.

Ancak Platon bu bozuk anayasaları tasvir etmeye başlamadan önce (bu tasviri *Devlet*'in VIII. kitabında yapacaktır) doğru veya adil bir devletle ilgili olarak hiç de önemsiz olmayan bir meselenin es geçildiği or-

taya çıkar. Bu, sözü edilen adil devlet veya sitede kadınlarla çocukların durumunun ne olacağı, onların nasıl yetiştirilecekleri meselesidir.

İdeal Toplumda Kadının Yeri

Platon'un kadınlarla ilgili genel ilkesi o zamanki Sparta istisna olmak üzere tüm Yunan toplumunun alışılagelen uygulamaları ve değerlerine tamamen ters düşen son derece cesur bir ilke, koruyucu sınıfa ait kadınların her şeyi erkeklerle birlikte yapmalarının veya erkeklerle her bakımdan eşit olmalarının doğru olduğu ilkesidir. Bu ilkenin bir sonucu olarak kadınlar da erkekler gibi eğitileceklerdir, yani onlar da koruyucu erkekler gibi beden eğitimi ve müzik eğitimi alacaklardır. Platon bu önerisinin devrimci niteliğinin farkındadır ve özellikle kadınların erkekler gibi ve onlarla birlikte çırılçıplak soyunup jimnastik yapmalarının herkes tarafından (Spartalılar hariç) gülünç karşılanacağını bilir. Ancak düşüncesinin sonuna kadar gitmekten de korkmaz. Kadınla erkeğin yaratılış bakımından ayrı oldukları, dolayısıyla bu farklı yaratılışlara aynı işleri yaptırmanın doğru olmayacağı şeklindeki bir itiraza kulak asmaz. Kadınla erkek birçok bakımdan farklı olabilir ve farklıdır. Şüphesiz erkek doğuramaz ve ancak kadın doğurabilir. Yine şüphesiz kadının fizik gücü, hattâ entelektüel gücü erkeğinkinden aşağıdır. Dolayısıyla kadının savaştaki performansı şüphesiz erkeğinkinden düşük olacaktır. Ama bütün bunlar yönetim bakımından, koruyucu olma hakkı veya görevi bakımından niteliksel bir farklılık meydana getirmez. Kadın da erkek gibi yönetime katılabilir. Yalnız kadınlara cinslerinin zayıflığı göz önünde tutularak daha az yorucu işler verilecektir. Öte yandan kadınların yönetimden uzak tutulması bir toplumu meydana getiren bireylerinin yarısının gücünden, kabiliyetinden yararlanılmaması yönünde büyük bir insan kaynağı israfını doğurmaktadır (451 c- 457 b).

İdeal Toplumda Evlilik ve Çocuklar

Platon için bu meseleden daha zor bir mesele koruyucu erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler veya evlilik meselesidir. Platon koruyucular

sınıfı ile ilgili olarak özel mülkiyeti reddettiği gibi aileyi de reddetmektedir. Bu onun koruyucu erkek ve kadınların birbirleriyle, hem de kutsal törenlerin eşliğinde, evlenmelerine karşı çıktığı veya her kadının her erkeğin kendisiyle serbestçe aşk yapabileceği bir tarzda bütün erkekler tarafından ortaklaşa olarak paylaşılmasına izin verdiği anlamına gelmemektedir. Platon sadece ailenin karşısındadır. Başka deyişle bir erkekle bir kadın arasında kalıcı ve hukuki olarak meşru kabul edilen bir bağ kurulmasına karşıdır.

Sözünü ettiğimiz evlilikler sonucu doğacak olan çocuklara gelince, onların koruyucu sınıfın mensupları arasında ortak olacağını, yani babanın oğlunu, oğulun babasını bilmeyeceğini, bütün çocukların bütün koruyucu erkeklerin ve kadınların ortak çocukları olacaklarını ilan eder.

Platon evlenme, çocuk yapma konusundaki düşüncelerini daha da ileri götürür. Ortaya sağlıklı ve zeki, kabiliyetli çocukların çıkabilmesi için koruyucu sınıfa ait erkek ve kadınlar arasında seçme yapılması ve birbirlerine en yakışanlarının birbirleriyle birleştirilmesi gerektiğini savunur. Nasıl iyi bir döl almak için hayvanlar, örneğin en iyi yarış atları üretmek amacıyla atlar arasında seçme ve çiftleştirme yapılmaktaysa aynı şekilde koruyucu sınıfa mensup erkek ve kadınlar arasında da böyle bir seçme ve birleştirmenin yapılması doğru, hattâ toplumun ve devletin menfaati için zorunludur.

Platon'u bu konuyla ilgili "çağdışı" düşüncelerinde uzun boylu izlememizin yararı yoktur. Onun koruyucu sınıfın mensupları ile ilgili olarak teklif ettiği yukarda belirttiğimiz anlamda kadın ve çocuk ortaklığı görüşünün temelinde mülkiyet ortaklığı kuramının temelinde bulunan motif veya gerekçenin aynının veya benzerinin bulunduğunu belirtmekle yetinelim. Platon nasıl özel mülkiyetin koruyucular sınıfı içindeki dayanışmayı azaltacağını düşünüyorsa, ailenin, özel kadın ve çocukların da aynı yönde zararlı bir rol oynacağını düşünmektedir. Özel mülkiyet gibi özel ailenin olmadığı ve her koruyucunun her çocuğun babası olduğu yerde "birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" ilkesi hâkim olacak, her bir koruyucu diğer koruyuculardan herhangi

bir şeyi (özel bir malı, kadını, çocuğu) kıskanmayacağı gibi onların herbiri ve tümü için savaşı ve ölümü göze alacaktır.

Öte yandan Platon'un aileye karşı çıkışının gerisinde devletle birey arasında aracı hiçbir kurumun varlığını kabul etmemesi şeklinde bir amacının bulunduğunu veya onun uygulamasının doğal olarak bu tür bir sonuç vereceğini de söyleyebiliriz (457 d-464 b). (Platon'un bu mal, kadın ve çocuk ortaklığı varsayımının insan doğası hakkında ne kadar gerçekçi-olmayan bir düşünceye dayandığına ve insan tecrübesi tarafından ne ölçüde yanlışlandığına daha Aristoteles'ten itibaren Akademi içinde işaret edilecektir. Kadın ve çocuklar gibi insan için çok mahrem, çok özel ve kendilerine özel duygularla bağlı bulunulan varlıkların ortak mülkiyeti bir yana üretim araçları gibi aynı duygu ve heyecan yüküne sahip olmayan şeylerin ortak mülkiyetinin veya mülkiyetsizliğinin, bu ilkeyi temele alan ekonomik ve toplumsal bir sistemi ne hale getirdiğini Sovyet blokunun yakın kömünizm tecrübesi herhalde en açık bir biçimde göstermiştir).

İdeal Devlet Gerçekleşebilir mi?

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Platon ideal devlete ilişkin düşüncelerini, onun gerçekleşebilir olup olmadığı meselesinden bağımsız olarak ele almaktadır. O sözünü ettiği ideal devletin *gerçekleşemez* olduğunun bilincindedir. Kusursuz devleti bu dünyada kurmamızın mümkün olmadığını bilmemiz, onun ve bizim ona ilişkin düşüncelerimizin değerini azaltmaz. O, kendisini varmak istediğimiz bir ideal olarak almamız ve her şeyimizi kendisine göre ayarlamamız gereken bir ölçüttür, standarttır. (Kaldı ki Platon'un bir iki yerde çok zor olsa da böyle bir devletin pratikte gerçekleşebileceğine inandığı yönünde bir dil kullandığı da olur: "Geçmiş bütün yüzyıllar içinde bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun, gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek diyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyin olması imkânsız değildir" (499 e-d)). Bu standartın gerçekleşmesi ise

her şeyden önce ideal insanın, yani filozofun var olmasına ve toplumun başına geçmesine bağlıdır. Platon böylece *VII. Mektup*'unda daha önce kendisiyle karşılaştığımız ünlü düşüncesini ilan eder: "Filozoflar sitede yönetici olmadıkça veya yöneticiler gerçekten filozof olmadıkça, yani bir aynı insanda devlet gücü ile akıl gücü birleşmedikçe, bunun yanında kesin bir yasayla herkese kendi yapacağı iş verilmedikçe, insanlığın, sitenin başı dertten kurtulamaz" (473 d-e).

İdeal Toplumun Yöneticisi Olarak Filozof, Filozofun Özellikleri ve Eğitimi

Bunu filozofun ne tür bir insan olduğu ve hangi özelliklere sahip olduğu yönünde uzun bir bölüm izler. Filozof, hem doğuştan gelen bazı en mükemmel niteliklere sahip olan hem de en mükemmel bir eğitim alması gereken bir insandır. O hem ahlâk ve karakter, hem akıl ve zihin bakımından en üstün niteliklere sahip biridir. Bununla da kalmaz. Platon'a göre filozof ruh bakımından olduğu gibi beden bakımından da en güçlü, en kusursuz bir yapıda olması gereken insandır. Filozofun doğuştan sahip olması gereken entelektüel nitelikleri arasında belleğinin güçlü olması, kavrayışının hızlı olması, kolay öğrenme kabiliyetine sahip olması gibi bazı meziyetlerini sayabiliriz. Yine doğuştan sahip olması gereken karakter özellikleri, moral nitelikleri olarak onun cesur olması, bilgiyi, hakikati sever olması, yüce ruhlu olması, yalandan, riyadan nefret eder olması, maddi zevkleri küçümser olması gibi iyi özelliklerini sıralayabiliriz (484 a-490 d).

Ancak bütün bu doğal niteliklerin yalnız başlarına yeterli olmadığı, onların aynı zamanda çok uzun ve zahmetli bir orta öğretim veya eğitimle yüksek öğretim veya eğitimden geçmek suretiyle işlenmesi, geliştirilmesi gerektiğini de biliyoruz. Özel olarak filozofun yüksek eğitimi Platon'a göre otuz yaşında başlayacak ve çok sıkı sınav ve çalışmaların başarı ile sonuçlanması durumunda elli yaşında tamamlanacaktır (537 b-540 a). Bu arada Platon'un söz konusu yüksek eğitimi alma ve sonuçta filozof olma şansı veya imkânı bakımından erkek ve kadın koruyucular arasında bir ayrım yapmadığını da vurgulayalım (540 c).

Bütün bu çalışmalar sonucunda siteyi yönetecek, bunun için kararlar alacak, kurallar ve yasalar koyacak olan insanın bir Einstein'a, hele Stephen Hawking'e benzeyecek bilim adamı gibi bir varlık olacağını düşünürsek çok yanılmış oluruz. Platon'un filozofu buraya kadar söylediklerimizden anlaşılacağı üzere Albert Schweitzer + Einstein + Carl Lewis gibi bir şey olacaktır. Yani o şüphesiz artık olgunluk döneminde bulunan, bundan dolayı fiziksel olarak genç bir atletle aynı güçte olmayan bir insan olacaktır. Ancak yine de görmüş olduğu eğitim sonucunda hem fiziki sağlık, hem karakter ve ahlâk sağlamlığı, hem de entelektüel güç bakımından mümkün olan en yüksek nitelikleri şahsında toplamış biri olacaktır.

Filozofun nasıl bir eğitim alacağından yukarda söz ettik. Bu, savaşçı ile birlikte aldığı beden ve karakter eğitimi yanında özel olarak kendisine has olacak bir felsefe ve bilim eğitimi olacaktır. Onun bu felsefe ve bilim eğitimi içine hangi disiplinlerin girdiğini de yukarda belirttik. Aritmetik, geometri, katılar geometrisi, astronomi, armoni gibi disiplinlerin pratik faydaları yanında ve onlardan daha önemli olarak soyut niteliklerinden ötürü, yani kesin bilimler olmaları, duyusal nesnelerle değil tam olarak belirlenmiş akılsal nesnelerle ilgili olmalarından ötürü seçilmiş olduklarını tahmin etmemiz zor olmamalıdır (522 c-531 d).

Filozofun eğitiminin zirve noktasını ise hiç şüphesiz İyi'nin veya İyi İdeasının bilimi olan Diyalektik oluşturacaktır. İyi İdeası'nın Platon'un varlık ve bilgi kuramında sahip olduğu ve daha önce üzerinde birçok vesileyle ayrıntılı olarak durduğumuz özel yer ve önem düşünülürse Platon'un filozofunun eğitiminin en üst noktasını neden Diyalektik'in teşkil etmesi gerektiği kolayca anlaşılabilir. İyi'nin her şeye, bütün İdealara varlık ve gerçekliğini, hakikatini veren şey olduğunu biliyoruz. Onun bilgisine erişmenin aklı bile aşan özel bir temaşanın konusu olduğunu da biliyoruz. Bu temaşanın veya deneyin insanın sahip olabileceği en yüksek mutluluk olduğunu da biliyoruz. Bundan dolayı filozofun bu dünyada mümkün olan en bilgili insan olması, en ahlâklı insan olması yanında veya tam da bunlardan dolayı aynı zamanda en mutlu insan olduğunu da söyleyebiliriz (532 a-534 e).

Bozuk ve Kusurlu Rejimler, Devletler

Platon bundan sonra ele almayı vadettiği doğru, adil, kusursuz sitenin zıddı olan dört bozuk, kusurlu sitelerin hangileri olduğu meselesine geçer (VIII.Kitap). Bu dört bozuk anayasanın veya sitenin veya devlet biçimimin dört bozuk insan tipine karşılık olması veya onların sonucu olarak ortaya çıkması gerektiğini düşünebiliriz. Farklı insan tipleri ile ruhun farklı yetileri veya insan eylemlerinin farklı hareket ettiricileri arasındaki ilişki ise biraz daha karmaşıktır. Çünkü bildigimiz gibi Platon'un bu yetilerin sayısını üç tane olarak belirtmesine karşılık ortada üçten fazla anayasa ve bu insanlara karşılık olması gereken insan tipi vardır.

Platon bu dört bozuk yönetim biçiminin sadece kuramsal olarak düşünülmesi veya tasarlanması mümkün şeyler olduğu görüşünde değildir; onlar aynı zamanda *tarihsel* olarak eskiden ortaya çıkmış veya şimdi fiilen mevcut olan siyasal rejim biçimleridir. Ayrıca Platon bu siyasal rejimler veya anayasa biçimleri arasında kusurluluk bakımından bir derecelenme yaptığı gibi onların birbirlerinden nasıl ve hangi mantıki-tarihi sırayla çıktıklarına ilişkin belli bir öğretiyi de geliştirmektedir. Bu rejim biçimlerine dayanan devletleri ise sırasıyla *şeref devleti* (timarşi veya timokrasi), *zenginlik devleti* (oligarşi veya plutokrasi), *halk devleti* (demokrasi) ve nihayet *zorbalık devleti* (tiranlık) olarak listelemektedir.

Şeref Devleti: Bu devlet en iyi devlet olan aristokratik devletten sonra gelen devlettir ve ondan çıkmaktadır. Ancak şüphesiz aristokrasinin bozulmuş bir şeklidir ve bütün bozuk rejimler arasında da göreli olarak en iyi olanıdır. Bu devletin amacı barıştan çok savaş, eğitimde üstünlük verdiği şey müzik değil beden eğitimi, önem verdiği değerler ise esas olarak şan ve şereftir. Buna karşılık olan insan, tahmin edileceği gibi kızma, öfke gücü (thymos) ağır basan insandır. Bu insan savaş gücüne, askerlik değerine inanır, jimnastiğe, ava düşkündür, iyi konuşmasını bilmez, ama nutuk dinlemesini sever vb. Platon bu insan tipinin yasaya saygı, cesaret, yiğitlik, dayanıklılık gibi bazı temel olumlu ahlâkî değerlere sahip olduğuna inanmaktadır. Ancak onun sadece savaş değerlerine önem vermesi, kabalığı, acımasızlığı, kültür ve sana-

ta olan kayıtsızlığından hoşlanmamaktadır. Bu rejimin tarihsel ve somut örneği olarak Girit ve Sparta devletini vermektedir (544 c-550 b). Bu nokta öte yandan Platon'un Atina'ya karşı Sparta rejimini en mükemmel, ideal bir rejim olarak gördüğünü ileri sürenlerin bu görüşlerinin hatalı olduğunu ortaya koyan önemli bir işarettir. Kaldı ki Platon *Yasalar*'da bundan daha da açık olarak Sparta rejimine karşı olan eleştirilerini ortaya koyar (*Yasalar*, 666 e).

Platon'un kusurlu devletleri analizinde ilginç olan, sadece her politik rejime karşılık olan insan tipleri hakkında çizdiği renkli portreler değildir; her bozulma veya soysuzlaşmanın nasıl ortaya çıktığına ilişkin verdiği açıklamalardır. Bu açıklamaların tümüne, bozulma veya soysuzlaşmanın yönetici sınıflar içinde bir ihtilafın ortaya çıkması sonucu meydana geldiği görüşü hâkimdir. Timokrasiden oligarşiye veya zenginlik devletine geçiş için verdiği açıklama da yönetici sınıflar içinde meydana gelen bu tür bir ihtilafa dayanmaktadır.

Buna göre timokrasi rejiminde, çalışanlar sınıfı bir süre sonra zenginleşip kendi başına hareket etmek veya bağımsız olmak ister. Yönetici sınıf veya sınıflar ise bu hareketi durdurmak için kendi aralarında geçici olarak birleşirler ve bu başkaldırıyı bastırırlar. Ancak onlar içinde bazıları bu zaferlerinden diğer sınıfın aşırı kazançlarından elde ettikleri zenginliği kendi ellerine geçirmek üzere yararlanma yoluna giderler. Bunun sonucu olarak yönetici sınıf içinde özel mülkiyet ortaya çıkar ve buna paralel olarak da çalışan sınıfın mensupları köle statüsüne indirilirler. Yönetici sınıflara bu zaferlerini sağlayanlar onlar arasında savaşçılar sınıfı olduğu için bu sınıfın mensupları kazandıkları bu zaferin meyvelerini toplamak isterler. Bu cümleden olmak üzere onlar artık asıl yöneticiler olan filozofların otoritelerine boyun eğmemek, onların denetiminden çıkmak isterler. Bunu da başardıklarında bu kez kendi aralarında birbirleriyle dövüşmeye başlarlar. Ellerine geçirdikleri zenginlikler onları zevk ve sefahata sürükler. Böylece bu sınıf içinde aynı zamanda utanç verici bir hasislik ve sefahat ortaya çıkar. İşte bütün bu gelişme sonucunda timokrasi devleti bir başka devlete, zenginlik devletine dönüşür.

Zenginlik Devleti: Bu devlet şeref devletinden sonra gelen, onun kendisinden çıkan ve değer bakımından ondan daha kötü olan kusurlu devlet, paraya, servete sahip olan küçük bir azınlığın hâkim olduğu devlettir. Platon'un zenginliğin kontrol edici gücünden hiç hoşlanmadığını biliyoruz. Kendi sözleriyle "zenginlikle doğruluk öyle şeylerdir ki ikisini bir teraziye koydun mu kefelerin biri hep aşağı iner, öteki yukarı çıkar." Dolayısıyla "bir devlette zenginlik ve zenginler baş tacı olunca, doğruluğun ve doğru insanların şerefi azalır" (*Devlet*, 550 e). Böyle bir site küçük zengin bir azınlığın karşısında yoksul bir çoğunluğu ortaya çıkardığı için de içinde en kötü ve en tehlikeli cinsten iç savaş tohumları taşımaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi böyle bir devlette aslında bir değil, iki devlet vardır: Bir yanda zenginlerin, diğer yanda yoksulların devleti (551 d). Bu devlette, savaşçı soylular sınıfının kaba tutkularının yerini zenginler oligarşisinin parasal tutkuları almıştır. Böyle bir devlette baştakilerin dışında herkes dilencidir (552 d). Dilencilikten yankesiciliğe, hırsızlığa, katilliğe giden yol ise yine tahmin edilebileceği gibi hiç de uzun değildir. Bu tür bir rejimin karşılığı olan insan tipine gelince, onun yeme, içme, cinsel ilişki vb. gibi bedensel duyusal zevklerin peşinde koşan ruh yetisinin, yani arzu yetisinin ağır bastığı bir insan tipi olacağını söyleyebiliriz (550 c-555 a). Platon bu ikinci tür bozuk sitenin tarihsel veya somut karşılığı olarak hangi toplum veya devleti düşündüğü hakkında bir şey söylememektedir. Ancak eğer bu tür bir devletin somut bir örneğini düşünmüşse Sicilya'ya yaptığı son yolculukta hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğu ve tüccar bir topluluk olduğunu ileri sürdüğü Kartaca'yı düşünmüş olması mümkündür.

Demokratik Devlet: İdeal veya adil devletten uzaklaşma sırası içinde üçüncü sırada bulunan, demokrasiyle yönetilen site veya devlettir. Demokrasinin neden oligarşinin sonucu olarak ortaya çıkacağını anlamak zor değildir. Bir tarafta küçük zengin bir azınlık, diğer yanda kaybedecek şeyleri olmayan çok büyük bir yoksullar grubu ve ikincilerin birincilere karşı duydukları sonsuz nefret. Bir yanda servetin sağladığı zevk ve safa hayatının yumuşattığı bir avuç zayıf, güçsüz insan,

öbür yanda zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri olmayan gözlerini hınç ve öfke bürümüş bir açlar ordusu. Sonuç, devrimdir ve yoksulların zenginleri yenmesi sonucunda da herkesin her şeyi, devletin bütün imkân ve nimetlerini, işlerini eşit olarak paylaştıkları demokrasi ortaya çıkacaktır.

Platon'un demokratik rejim derken göz önünde tuttuğu somut tarihsel örneğin özellikle kendi içinde yaşadığı Atina devleti olduğu şüphe götürmez. Platon Atina demokrasinin çekici yanlarını bilmektedir: O her türden insanı bir araya getirme ve onların çeşitli ve farklı isteklerini karşılama vaadinde bulunur. Onun temel değeri ölçüsüz özgürlük ve sınırsız eşitliktir. Demokratik bir sitede herkes efendi olmak ister, hiç kimse itaat etmeyi kabul etmez; herkes kendi keyfine ve arzusuna göre yaşamak imkânına kavuşur. Herkes serbestçe konuşur, dilediğini serbestçe yapar, yaşayışına istediği düzeni verebilir. Canı isterse savaşa gider, canı istemezse savaş karşıtlığında bulunur. Kabiliyeti olsun olmasın devlet katında her işe talip olabilir. Bu rejimde mahpuslar bile özgürdür, halkın arasında ellerini kollarını sallayarak hayaletler gibi dolaşırlar, kimse onlara dokunmaya cesaret bile edemez (555 b-562 a). Bu rejimde artık zenginlik devletinde olduğu gibi sadece iki devlet yoktur, ne kadar insan varsa o kadar çok devlet vardır.

Platon'un oldukça kötü niyetli olarak karikatürize ettiği böyle bir rejimi şiddetle eleştireceği açıktır. Bu eleştirisini ise kabaca iki noktada toplayabiliriz. Birincisi yönetiminin ciddi ve hayati bir iş, bir bilgi ve bilim konusu olduğu, sıradan insanın veya halkın doğası gereği ondan anlamadığı, dolayısıyla yönetimle, örneğin yasalar, savunma vb. ile ilgili konularda doğru karar veremiyeceği noktasıdır. İkincisi ise demokrasinin kötü önderler, demagoglar, halk dalkavukları yarattığı noktasıdır. Halk aklından çok duyguları, içgüdüleri veya önyargıları ile davranma alışkanlığındadır. Onun bu zaaflarını bilen ve onlar üzerinde oynayan yöneticiler her zaman böyle olmayan dürüst ve bilgili yöneticileri alt etme imkânına sahip olurlar. Dolayısıyla demokrasinin yöneticileri hiçbir zaman filozoflar, devlet adamları olmaz; Sofistler, halk dalkavukları olan politikacılar olur. Bu tür insanların kötü önderliğince yönetilen top-

lumların ise kısa zamanda her türlü felâketlerle karşılaşmaları mukadderdir. Nitekim Platon'a göre Atina'nın Perikles'in başkanlığı da dahil olmak üzere demokrasi rejimine geçtiğinden bu yana olan tarihi, kim ne derse desin, bir çöküş, bozuluş ve mahvoluş tarihidir.

Zorbalık Devleti: Demokrasiden daha da kötü bir rejim varsa o zorbalık yönetimidir (tiranlık). Platon'un böyle bir yönetimin özel bir örneğini vermesine gerek yoktur. Çünkü Yunan dünyasının büyük bir kısmında bu tür yöneticilerin varlıkları bilinmektedir. Zorbalık yönetimi demokrasinin kendisinden çıkar ve onun bozukluklarının sonucudur. Platon her rejimin, kendi iyisi olarak peşinden koştuğu ve ilkesini kendisinde bulduğu şeyin aşırılığı yüzünden soysuzlaştığı ve yerini bir sonraki rejime bıraktığı kanaatindedir. Timokrasi veya şeref devletini yıkan, gücün aşırı veya kötü kullanımıdır. Zenginlik devletini paraya karşı duyduğu gözü doymaz açlık yıkar. Demokrasiyi yıkan şey ise ölçüsüz özgürlük olacaktır. Böylece ölçüsüz, sınır tanımayan özgürlük demokrasiyi diğer aşırı uca, sınırsız köleliğe, yani zorbalık rejimine götürür.

Bu süreci ise Platon şöyle tasvir eder: Demokrasinin yarattığı aşırı özgürlük havası, özgürlük sarhoşluğu, her türlü görev ve sorumluluk bilincinin ortadan kalkışı, öğretmenin öğrenciden, yaşlıların gençlerden çekinmesi, onların hoşuna gitmek için dalkavukluklar yapmaları, yurttaşların kanunlara uyma konusunda gösterdikleri gevşeklikler, toplumsal dayanışmanın her türünün ortadan kalkması, bir süre sonra anarşiye, kaosa yol açar. Bu düzensizlik, kargaşa zirve noktasına ulaştığında ve partiler arasındaki çekişme oligarşiye dönüş tehlikesini gösterdiğinde tiran ortaya çıkar, kendisini halkın temsilcisi, halkın başkanı olarak takdim eder. Halkın elinden hükümranlığını almak isteyen düşmanlara karşı onu koruyacağını vaat eder ve böylece popüler olur. Ona bu korumayı sağlamak için gerekli olan silahlı bir güç verilmekten çekinilmez. Bu gücü elde eder etmez ise ondan kendi düşmanlarını ortadan kaldırmak için yararlanır. Kendisine rakip kimseyi istemediği için toplumun ileri gelen değerli insanlarını ortadan kaldırır. İstediğini sürer, istediğinin malını gasp eder. Her türlü kanunsuzluğu yapar (562 b vd.).

Platon'un ruhun yetileri veya insan tipleri ile devlet tipleri arasında, yukarda belirttiğimiz gibi, tam bir karşılıklılık tesis etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü aristokrasiyi akıllı ruha, timokrasiyi öfkeli ruha, oligarşiyi arzu eden ruha karşılık olarak görmemiz mümkünse de bu son iki rejim tipinin hangi ruha veya ruhun hangi yetisine karşılık olabileceği anlaşılmamaktadır. Aslında bu konuyla ilgili olarak kabul etmemiz gereken daha doğru görüş, genel olarak hiçbir insanın ruhun belli bir yetisinin mutlak hâkimiyeti altında olan saf bir varlık olmadığı gibi hiçbir siyasal rejimin de ruhun bu yetilerinden herhangi birinin saf karşılığı olmayacağıdır. İnsanların kendileri karma varlıklar oldukları gibi rejimlerin kendileri de karma rejimlerdir. Olsa olsa ruhun hangi yetisinin daha ağır bastığını belirlemek suretiyle gerek insanlar, gerek rejimlerle ilgili bazı belirlemelerde bulunabiliriz. Bu durumda timokrasi, içinde ruhun diğer kısımları veya motivasyon ilkeleri mevcut olmakla birlikte *thymos*, yani öfke duyan kısmının ağır bastığı ve diğerlerini bastırdığı rejim olacaktır. Aynı durum diğer yetiler, diğer insan tipleri ve rejim türleri için de söz konusu olacaktır.

DEVLET ADAMI

Platon'un *Devlet Adamı* adlı diyalogu onun siyaset kuramına birkaç noktada katkıda bulunur veya ona yeni birkaç unsur ekler. Bunlardan biri *yasa koyucu* ile *yasa* arasındaki ilişkiler konusundadır.

Yasa Koyucu ve Yasa

Bu konuyla ilgili olarak Platon'un ilke olarak yasa koyucusuyu yasanın üzerine yerleştirdiğini veya yasa koyucu filozof hükümdarı *yasallığın üzerinde* bulunan bir varlık olarak konumladığını görmekteyiz (293 d-e). Onun doğru yönetim ile ile ilgili temel varsayımlarını göz önüne alırsak bunun böyle olması da tabiidir. Çünkü Platon'da doğru yasaların varlık nedeni, kaynağı, faili, en yüksek aklı, bilgeliği, iyiliği temsil eden yasa koyucunun kendisidir. Onun varlığının ideal site için nasıl ve neden dolayı zorunlu olduğunu biliyoruz. Yasa koyucu, Platon'a göre, doğası veya konumu itibariyle *yanılmaz* bir insandır. Dola-

yısıyla onun ağzından çıkan yasadır ve yasaların bu bakımdan ondan sonra gelmesi ve onun yargısına göre değişmek durumunda olması doğaldır: "Her ne kadar kanunların kral işi oldukları apaçıksa da en iyisi kuvveti kanunlara değil, bilgili bir krala vermektir" (294 a).

Yasa koyucunun yasaya önceliğinin bir nedeni Platon'un yasa koyucunun mutlak doğruluk ve bilgeliğine, yanılmazlığına olan bu inancı ise bir başka nedeni toplumun yasayla ilgili işlerinin özelliğidir: Yasalar doğaları gereği, cansız, hareketsiz veya statik şeylerdir; onların toplumda sürekli olarak meydana gelen gelişmeleri, değişmeleri önceden görmeleri mümkün olmadığı gibi kişi ve olaylara ait bütün özel durumları, ayrıntıları göz önüne almaları ve yargılamaları da beklenemez: "İnsana ait hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, sürekli değişmesi, yasama sanatı da içinde olmak üzere hiçbir sanata hiçbir konu üzerinde her zaman ve her durumla ilgili olarak doğru, mutlak bir kural koymak imkânını vermez" (294 b). Bundan dolayı yasa koyucunun bulunduğu her yerde onun yasaları duruma ve zamana göre değiştirme hakkı vardır.

Ancak öte yandan yasa koyucu bir filozofun her zaman toplumun başında bulunması da mümkün değildir. Nasıl bir hekim her zaman yanlarında bulunmasının mümkün olmadığı hastalarına yanlarında bulunmadığı süre içinde uygulamaları amacıyla yazılı reçeteler bırakmak zorundaysa, filozof yasa koyucunun da kendisi olmadığı veya kendisi öldüğü zaman toplumun izlemesi gereken yasaları yazılı olarak ve genel bir form altında onlara bırakması gerekir (295 d-e). Bu olgu, yani yasa koyucu filozofun her zaman ve her toplum için varlığının mümkün olmaması, ayrıca felsefi yasa koyuculuğun insani olmaktan çok tanrısal bir bilgi ve uzmanlık gerektirmesi, bunun ise her zaman elde edilmesinin imkânsız olmasa bile son derece zor olması Platon'u filozofun mutlak hâkimiyetine dayanan en iyi rejim yerine çoğu zaman *ikinci en iyi rejim*le, yani filozofun değil de *yasanın hâkimiyetine dayanan rejim*le yetinmek gerektiği düşüncesine götürür (297 d).

Devletlerin Yeni Bir Sınıflandırılması

Bu görüşüyle de bağlantılı olarak Platon bu diyalogda *Devlet*'te verdiğinden biraz farklı ve ilerde Aristoteles'in de benimseyeceği bir iyi ve kötü siyasî rejimler listesi verir. *Devlet*'te iyi siyasî rejim olarak aristokrasi, kötü siyasî rejimler olarak geri kalan dört rejimi verdiğini görmüştük. Burada ise esas sınıflama kriteri biraz değişir. Temele alınan iki kriter *yasaya uyan* ve *uymayan* devletler ile bu devletlerin başında bulunan kişilerin sayısı olur. Bu kriterlere göre eğer başta tek bir kişi varsa ve bu kişi toplumu *yasalara uygun olarak* yönetiyorsa bu hükumetin adı krallıktır (monarşi). Eğer başta yine tek kişi varsa ancak o toplumu yasalara göre değil de keyfine göre, yani *yasasız olarak* yönetiyorsa ortada zorbalık rejimi (tiranlık) söz konusudur.

Başta bir azınlığın bulunduğu ve bu azınlığın *yasaya uygun olarak* yönettiği rejime aristokrasi denmesi gerektiğini biliyoruz. Eğer bu rejim *yasasız bir rejim*se o zaman ortada oligarşi söz konusu olacaktır.

Bu durumda çoğunluk yönetiminin, yani demokrasinin de iki şeklinin olacağı açıktır. Platon bu iki şeklin hangi adları alacağını söylemez. Ancak çoğunluk yönetimiyle ilgili olarak da bu ayrımı yapmanın gerekli olduğunu açıkca belirtir (301 b-303 b. İlerde Aristoteles çoğunluğun kötü yönetimine demokrasi, iyi yönetimine ise *politeia* (siyasal veya anayasal yönetim) adını verecektir). Bu bakış açısından Platon'un vurguyu yasa koyucudan yasanın kendisine taşıdığı gibi yasalar bakımından konuyu ele aldığında da asıl ayrımı iyi veya kötü yasalar arasında yapmaktan çok yasaya uygun yönetimle öyle olmayan yönetim arasında yaptığını ve bu bakımdan *kötü bile olsalar yasaya uyan yönetimlerin böyle olmayan yönetimlere göre daha iyi olduğu*nu kabul ettiğini görmek ilginçtir. Böylece onun hayatının son dönemine doğru tecrübi dünyaya ve bu dünyaya ait gerçeklere gitgide daha fazla önem veren bir yöne doğru gittiği şeklindeki genel gözlemimiz burada bir başka bakımdan doğrulamasını bulmaktadır.

Yasasız Rejimlerin En İyi Türü Olarak Demokrasi

Yine bu eserde Platon demokrasi hakkında *Devlet*'te ileri sürdüğü gö-

rüşe tamamen aykırı olmasa da belli ölçüde ondan farklı ve daha iyi niyetli diye nitelendirebileceğimiz ilginç bir değerlendirmede bulunur: Eğer devletleri yazılı ve doğru yasalara uyma sırasına göre sıralarsak en iyisi şüphesiz krallıktır. Ancak yasa olmayan yerde de hayatı en çekilmez kılan odur, yani tek kişinin yasalara uymazlığı olan tiranlıktır (302 e). Aynı kıstası temel alıp diğer rejimlere de bakarsak yazılı ve iyi yasalara uyma bakımından rejimler arasında en kötüsü demokrasidir, ama içlerinde yasaların hüküm sürmediği rejimleri ele alıp aralarındaki karşılaştırmayı bu bakımdan yaparsak, *yasasız rejimler içinde en az kötüsü veya en iyisi*, Platon'a göre, demokrasidir. Başka deyişle bütün devletlerin, bütün rejimlerin yasasız oldukları bir dünyada içinde yaşanması en iyi site, demokratik sitedir (303 a-b). Platon'un *VII. Mektup*'unda sözünü ettiği kendi zamanında mevcut olan bütün rejimlerin kötü olduğuna dair düşüncesini bu görüşüyle birleştirirsek bazı yazarların söylediklerinin tersine, onun bütün kusurlarına rağmen içinde yaşadığı Atina'nın demokratik rejimini, Sparta'nın oligarşik rejimine tercih ettiği şeklinde bir sonuca varmamız doğru olacaktır. Farabi de *el-Medinetü'l-Fazıla*'sında kötü rejimleri birbirleriyle karşılarken *Devlet Adamı*'nın bu cümlelerini hatırlayacaktır. Ünlü İngiliz devlet adamı Churchill'in demokratik rejimin en mükemmel bir rejim olmadığı, ancak bütün rejimler içinde onların en az kötüsü olduğu yönündeki bilinen cümlesinin Platon'un *Devlet Adamı*'nın bu satırlarıyla gösterdiği benzerlik şaşırtıcıdır.

Devlet Adamı'nda daha sonra *Yasalar*'da kendisiyle karşılacağımız bir görüşün fazla işlenmemekle birlikte ilk defa ortaya atıldığını da görmekteyiz. Bu görüş filozofu *Devlet* diyalogunda olduğu gibi sitenin mutlak yöneticisi olarak görmek yerine *sitenin yöneticisine danışmanlık yapacak bir insan* olarak tanımlamak yönünde ortaya çıkan görüştür (259 a). Burada sanki bir güçler ayrımı karşısında bulunmaktayız: Kralın veya hükümdarın temsil ettiği dünyevi, siyasî güçle filozofun temsil edeceği tinsel-manevi güç ayrımı karşısında (Robin, 291).

YASALAR

Platon'un en son ve tamamlanmamış veya Platon tarafından gözden geçirilme imkânı bulamamış olduğu düşünülen *Yasalar* kitabı gerek *Devlet*'ten gerekse *Devlet Adamı*'ndan bazı bakımlardan farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların en önemlisi Platon'un bu diyalogda daha önce bir iki vesileyle işaret ettiğimiz gibi tecrübe tarafından verilmiş olan dünyanın şartlarını çok daha büyük ölçüde göz önüne alan bir bakış açısından hareket ediyor olmasıdır. Uzun süren bir hayatın tecrübeleri ile zenginleşmiş yaşlılık, Sirakuza sarayında siyasal alanda teşebbüs ettiği reform denemelerinin karşılaştığı başarısızlık, doğurduğu hayal kırıklığı ve acı verici deneylerle birleşince, Platon'u, aklın ve iyinin dünyadaki gücüne daha az inanmaya, insanların en güçlü eylem zemberekleri olarak haz ve acının rolünü daha sakin bir şekilde değerlendirmeye götürmüş görünmektedir. Bu bakış açısı Platon'u insani mutluluğun kazanılması ve devam ettirilmesinin o zamana kadar doğru olduğunu savunduğu şeylerden başka araçlara ihtiyaç gösterdiğini kabule zorlamış gibidir (Windelband, 154-155).

Öte yandan bu değişmede Platon'un hayatının son döneminde gitgide daha fazla etkisine uğradığını bildiğimiz Pythagorasçılığın onun üzerinde oynadığı rolü de gözden uzak tutmamalıyız. Platon'un hayatının son dönemine ait olduğunu bildiğimiz *Timaios*'taki kozmolojisi ve İdealar Kuramı'nın son şekli olan İdea-Sayılar anlayışı üzerinde Pythagorasçılığın etkisini açık bir şekilde gördüğümüz gibi *Yasalar*'da geliştirdiğini gördüğümüz yeni toplum ve devlet anlayışında da Pythagorasçılığın etkisini bariz bir şekilde fark etmekteyiz. Sonuncu alanda bu etki kendisini Platon'un özellikle toplum ve devlette dine verdiği yeni ve artan ağırlıkta göstermektedir. Platon'un, olgunluk dönemine ait diyaloglarında ileri sürdüğü gibi dünyayı aklın ve filozofun yönetmesinin mümkün olduğuna ilişkin ümitlerini kaybettikçe, onu dinin ve Tanrı'nın yönetmesi gerektiğine ilişkin inancı artmaktadır. "Her şeyin ölçüsünün insan değil Tanrı olduğu" ünlü görüşünü de Platon daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi *Yasalar*'da ifade eder. Yalnız bireylerin değil, o halde devletin de Tanrı'yı taklit etmesi, ona ben-

zemeye çalışması gerekir. Platon *Yasalar*'da evreni aklın değil, daha ziyade Tanrı'nın mülkü olarak görmeye başlamaktadır. Bundan dolayı din, geleneksel Yunan dini bu diyalogda daha önceki diyaloglarında olduğundan çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. Platon'un teolojiye ilişkin düşüncelerini *Yasalar*'ın X. kitabında ortaya koyduğunu bildiğimiz gibi her türlü özel tapınma biçimini yasaklayan, tanrıtanımazların devlet tarafından en şiddetli cezalara, ölüm cezasına çarptırılmasını isteyen görüşünü de yine bu eserde dile getirdiğine daha önce işaret ettik.

Temel düşünce tarzında meydana gelen bu değişikliğe uygun olarak Platon bu eserde dikkatini en iyi devlet değil, *en iyi ikinci devlet* üzerine yoğunlaştırır ve *Devlet Adamı*'nda olduğu gibi hükümdarı yasanın üzerine değil, *yasayı hükümdarın üzerine* yerleştirir. *Devlet Adamı*'nda onun demokrasi hakkında *Devlet*'tekine nazaran daha yumuşak bir değerlendirmede bulunduğunu görmüştük. *Yasalar*'da bu yöndeki gelişme devam eder ve bu kez Platon mümkün olan en iyi bir rejim olarak krallığı veya monarşiyi değil, bunların ikisinin karışımından meydana gelecek bir siyasal rejimi teklif eder. Perslerle Yunanlılar veya onların yönetim biçimleri olan monarşi ile demokrasi arasında yaptığı karşılaştırma ona ilkinde gereğinden fazla baskının, diğerinde gereğinde fazla özgürlük ve serbestliğin olduğunu, Pers rejiminin halkın tümünü köle yaptığı, buna karşılık Yunan demokrasinin de kitleleri başı boşluğa ittiği, bunların her ikisinin ise iyi olmadığı, doğrunun bu ikisinin ölçülü ve dengeli bir biçimde bir arada bulunmasında yattığı görüşünü telkin eder (693 d vd.).

Devlet Adamı'nda üstü örtük bir biçimde ifade edilen bir görüş, genç bir tiranın, hükümdarın gücü ile filozofun bilgeliğinin bir araya gelmesinin, yani filozofun krala danışmanlık etmesinin daha iyi bir sonuç vereceği görüşü *Yasalar*'da daha da açık bir biçimde ortaya konur (709 d-10-710 b 9).

Yine bu yönde olmak üzere *Devlet*'te filozofun veya filozofların kişisel yönetimlerinin yerini *Yasalar*'da bürokrasi, felsefenin yerini ise gelenek ve yasalar alır. *Devlet*'te halkın, yönetilenlerin filozof tarafın-

dan konulacak yasalara, kurallara zorla uydurulmaları, itaat ettirilmeleri gerektiği görüşünün yerine *Yasalar*'da onlara iyilikle muamele edilmesi, yasaların doğruluğuna inandırılmaları için çaba sarfedilmesi, eğer bu olmazsa zor kullanılmasının uygun olacağı görüşü geçer (720 a vd).

Platon bununla da kalmaz, yasalar tarafından düzenlenen sosyal ilişkiler konusunda da yeni ve farklı önerilerde bulunur. Örneğin *Devlet*'te yönetici sınıf için zorunlu gördüğü kadın ve mal ortaklığı fikrinden vazgeçer ve devletin mülkiyetini kendi elinde tutacağı, ancak kullanım hakkını vereceği toprağın yurttaşlara eşit olarak dağıtılması gerektiği görüşünü savunur.

Devlet'in daha önce işaret ettiğimiz üzere dar anlamda politik bir eser olmaktan çok Platon'un ahlâk ve psikolojisine ilişkin görüşleri çerçevesinde veya onların bir uzantısı olarak politik meseleyi ele alan bir eser almasına karşılık *Yasalar*'ın önemli özelliği daha dar ve teknik anlamda politik konuya ve onun belli başlı kurum ve uygulamalarına, örneğin anayasa, anayasal organlar, yasama, yürütme, yargılama kurum ve uygulamalarına eğilen bir eser olmasıdır. *Devlet*'in politik sorunu deyim yerindeyse çok genel ve kuramsal düzeyde, Châtelet'in deyimiyle "*Özler-İdealar* düzeyinde" ele almasına karşılık (*Platon*, 222) *Yasalar* kamusal hayat ile ilgili hemen her şeyin özel ve somut olarak nasıl düzenlenmesi gerektiği meselesini ele alır. Bu şeyler arasında şüphesiz Platon'un daha önce *Devlet* diyalogunda üzerinde önemle durduğu toplumun hangi sınıflardan meydana geleceği, yöneticilerin nasıl bir eğitimden geçirileceği vb. konular yer alacağı gibi bu diyalogda ele alınmamış olan çok sayıda sosyal, idari, hukuki, mali problemler ve bunlara ilişkin kurum, yasa ve düzenlemeler de vardır.

Örneğin bu kitapta Platon ideal olmasa da mümkün olan en iyi bir sitenin denizden uzak mı, yoksa ona yakın bir bölgede mi kurulacağı; böyle bir sitenin ne kadar sayıda yurttaştan veya haneden meydana geleceği; toprakların yurttaşlar arasında nasıl paylaştırılacağı; evlilik, bekarlık, nişan, çeyiz, düğün, nikaha ilişkin konuların nasıl düzenleneceği; kimin kimle ve nasıl evleneceği; kaç çocuk yapacağı; doğum kontrolü, boşanma, miras konularının nasıl düzenleneceği; günü-

müzün yasama, yürütme veya yargı organlarının karşılığı olarak almamız mümkün olan meclislerin, komisyon veya komitelerin üyelerinin nasıl seçileceği; memurların nasıl atanacakları; tapınakların nasıl yönetileceği; dinsel törenlerin nasıl düzenleneceği; medeni ve ceza hukuku alanında suçlar ve cezaların yurttaş, kadın veya kölelerle ilgili olarak nasıl tayin ve tesbit edileceği vb. konuları ile ayrıntılı olarak ilgilenir.

Bu konular arasında yöneticilerin eğitimi konusu *Devlet*'te olduğu gibi *Yasalar*'da da özel bir dikkatle ele alınır. Ancak Platon'un eğitim konusundaki dile getirdiği düşüncelerinin yine burada *Devlet*'e nazaran daha liberal ve daha yumuşak bir özellik gösterdiğini söylememiz gerekir. Bu bağlamda olmak üzere çocukların oyun yoluyla eğitilmelerine dair ünlü düşüncesi eğitim tarihi alanında geleceği olacak değerli bir fikir olarak karşımıza çıkar (643 d-c). Yasa koyucu ile sanatçı arasındaki ilişkileri de Platon *Yasalar*'da *Devlet*'e nazaran daha yumuşak terimlerle belirlemeye çalışır: Yasa koyucunun sanatçıyı sitenin selameti için ahlâkî kaygıları ön plana alan eserler yaratmaya ikna etmesi, zorlamasından daha iyidir (660 a). *Yasalar*'da toplumun başlangıçları veya ilk toplum hakkındaki kuramı *Devlet*'e nazaran çok daha fazla Locke'çu ve Rousseau'cu "iyi vahşi" kavramına yakındır: Uygarlık veya medeni durum öncesi doğal toplumda insanlar daha bilgisiz, ancak daha mutluydular. Sayıları az olduğundan ve daha mert, daha adil, daha saf, kısaca daha iyi olduklarından aralarında herhangi bir kavga olmayıp mutlu bir hayat sürmekteydiler. Uygarlık, insanı bozmuştur (679 a vd).

SİYASET FELSEFESİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Başta *Devlet*'in kendisi ve bu diyalogda ortaya atılan "ideal devlet" tasarımı olmak üzere Platon'un siyaset felsefesinin genel bir değerlendirmesini yapmak çok zordur. Daha önce işaret ettiğimiz gibi *Devlet* diyalogu daha sonraki çağlar boyunca aynı yönde bir ideal toplum tasarımı peşinde koşan birçok ütopya eserine ana ilham kaynağı olmuştur. Buna karşılık özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda Batı ve Doğu dünyasında demokrasi ve özgürlük karşıtı, ırkçı, saldırgan milliyetçi,

kolektivist, komünist, totaliter ideolojilerin ve bu ideolojilerin ürünleri olan siyasal rejimlerin ortaya çıkışı, bunların görüş ve uygulamaları ile Platon'un siyaset felsefesinde öne sürdüğü bazı görüş ve uygulama önerileri arasındaki benzerlikler başta Popper olmak üzere bazı liberal-özgürlükçü düşünürler tarafından Platon'un siyaset felsefesine en şiddetli hücumların yapılması sonucunu doğurmuştur.

Platon'un siyaset kuramına yapılan eleştirilerin veya ona yöneltilen hücümların en azından bir kısmının temelinde bazı yanlış anlamaların olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin özellikle Popper tarafından üzerinde israr edilen Platon'un devleti yüceltttiği, onu bireyleri aşan bir bir kendinde şey olarak tanımladığı, Hegelvari bir biçimde ahlâkîyetin en üst bir aşaması olarak konumladığı şeklindeki eleştiri bu yanlış anlamalardan birincisi ve belki en önemli olanıdır (81, *Açık Toplum ve Düşmanları*, I, vd.).

Yukarda Platon'un böyle bir düşünceye sahip olmadığı, devleti yüceltmediği, bireysel ahlâkîyet ile devletin ahlâkîliği arasında bir ayrım yapmadığı, ahlâkın kaynağını devlete bağlamadığını, onu doğru ve yanlışın, adalet ve adaletsizliğin ölçüsü kılmadığını, hikmet-i hükumet veya devlet aklı (raison d'etat) diye bir şeyi savunmadığını vb. göstermeye çalıştık.

Platon'un toplumunun yine Popper'in iddia gibi bir kast toplumu olduğu (50 vd), onun üretim araçlarının devletleştirmesine, özel mülkiyetin yasaklanmasına dayanan sosyalist veya komünist bir toplum kurmaya çalıştığı yine daha önce işaret ettiğimiz bu tür yanlış anlamalardan bir diğeridir. Platon'un yaratmaya çalıştığı devletin 19. yüzyılın romantik, milliyetçi, faşist, ırkçı ideolojilerinin etkisi altında ortaya çıkan kendi ırkını, kendi milletini bütün diğer ırkların, milletlerin üstünde gören, üstün ırk ve üstün millet anlayışına dayanarak dünyayı ulusların bir savaş alanı olarak kabul eden, buna bağlı olarak saldırgan, emperyalist amaçlar peşinde koşan faşist, nazist bir devletle herhangi bir ilişkisinin olmadığını kabul etmemiz gerekir.

Platon'a yöneltilen eleştirilerin bir başka ve büyük grubunu ise temelde onun siyasal önerilerinin gerçek hayatta *uygulanamaz* olduk-

ları, çünkü insan doğası hakkında yanlış varsayımlara veya kabullere dayandığı eleştirisi oluşturmaktadır. Bu eleştirilerden en bilineni, Aristoteles'in Platon'un koruyucuları ile ilgili olarak özel mülkiyeti reddetmesi konusunda yaptığı eleştiridir. Aristoteles kurumları değiştirmek suretiyle toplumdaki kötülükleri ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı hususu üzerinde israr eder. İlerde kendisine ayıracağımız kısımda görüleceği gibi Aristoteles'e göre ortada bir yanlış varsa, bu özel mülkiyet sisteminde değil, *insan doğasında* bulunmaktadır. Mülkiyet duygusu insanlar için doğaldır ve bencilliğe dönüşmemesi koşuluyla da *meşru bir zevk* kaynağıdır. İnsanlar sahipleri olmadıkları şeylere, başkalarının mallarına, ortak mallara kendi malları kadar özen göstermez ve onları korumazlar.

Bir başka eleştiri grubu Platon'un siyasî önerilerinin toplumsal-siyasi olarak uygulama imkânı bulmaları söz konusu olsa bile *doğru* olmadıkları, çünkü insan hayatı bakımından değerli olan bazı şeylerin ortadan kaldırılmasına yol açtıkları itirazına dayanır. Platon'un devletinde özel olarak şairlere, genel olarak sanatçılara koymaya çalıştığı sansüre, onların eserlerinin ahlâkî nedenlerle denetlenmesi ve yasaklanması gerektiğine ilişkin görüşüne yöneltilen eleştiriler bu gruba girer. Bu görüşe yapılan itiraz sanat eserlerinin ahlâkî gerekçelerle sansür edilmesinin insan hayatında büyük bir öneme ve değere sahip olan estetik duygu ve heyecan ihtiyacının karşılanmaması, sanatsal yaratıcılığın engellenmesi ve yok edilmesi sonucunu doğuracağı ana fikrinden hareket eder. Bu eleştiri Platon'a yöneltilen onun bireyin ve bireysel özgürlüğün, düşünce özgürlüğünün karşısında olduğu, gerek sanatta, gerek dinde, gerekse düşünce alanında anti-liberal, baskıcı eğilimlere sahip olduğu şeklindeki daha genel eleştirinin bir parçasıdır.

Aynı yönde yapılan, ancak haklı olarak bir öncekinden daha sert bir biçimde ortaya konan bir başka eleştiri, Platon'un siyaset felsefesinde ahlâk-dışı, insanlık-dışı birtakım uygulamalara cevaz verdiği eleştirisidir. Platon'un şiddetle karşı çıkılan görüşlerinden biri iyi döller almak üzere koruyucular sınıfı içinde uygun çiftlerin birbirleriyle birleştirilmesi, yani bir tür insan harası meydana getirilmesi ve zayıf, has-

talıklı bebeklerin devlet tarafından sistemli bir şekilde ortadan kaldırılmasının doğru olacağı yönündeki önerisidir. Platon'un bu öjenik ve hijyenik önerilerinin, içinde bulunduğumuz yüzyılda Naziler tarafından yapılan benzeri uygulamaların acı hatırasını taşıyan ahlâk ve vicdan sahibi kişiler üzerinde yarattığı dehşet duygusunu anlamak zor olmasa gerektir. Bununla birlikte çağdaş toplum ve devletlerin çocuk ve yurttaşlarının ahlâk ve edep duygularının korunması amacıyla sanat eserlerine belli ölçülerde sansür koyma uygulamasını hâlâ devam ettirdiklerini hatırlatabileceğimiz gibi geri kalmış ülkelerde yakın akraba evliliklerinin doğurduğu insani ve toplumsal problemler göz önünde tutulursa çiftler arasındaki evliliklere bazı sınırlar getirmenin *mutlak olarak* karşı çıkılması gereken bir ilke olmaması gerektiğini söyleyebiliriz.

Platon'a yapılan ve yapılması mümkün olan asıl büyük eleştiri herhalde onun siyaset felsefesinin dayandığı bazı temel öncül ve ilkelere yönelecek bir eleştiri olmalıdır. Bu eleştirilerden birinin onun organizmacı hiyerarşik toplum anlayışına yöneltilebileceği açıktır. Platon daha önce gördüğümüz gibi toplumu büyütülmüş bir insan gibi görmekte ve insanın çeşitli yetileri arasında kurduğu ilişki ve hiyerarşinin bir benzerini toplumda gerçekleştirmek istemektedir. Şimdi bu modelin kabul edilmesi zorunlu bir model olmaması, topluma ilişkin başka bazı modellerin, örneğin Hobbes'çu, Locke'çu veya Rousseau'cu modellerin esas alınmasının mümkün olması bir yana yarattığı bazı sonuçlar bakımından da bazı tehlikeli unsurlar içerdiği muhakkaktır.

Bu tehlikelerden en önemlisi tahmin edilebileceği gibi insanın bireysel ontolojik varlık ve değerini görmezlikten gelmek, onun bireysel özerklik ve özgürlüğünü ortadan kaldırmak, onu ancak bir *bütünün parçası* olarak değerli ve anlamlı görmek tehlikesidir. Evet, insan organizması bir bütündür ve bu bütünün parçalarından her biri, bu bütünün bir parçası olarak var olmak ve iş görmek özelliğine sahiptir. Ama *toplum* böyle bir organik bir bütün değildir ve toplumu meydana getiren bireyler, bu toplumun kısımları veya parçaları olarak değil, kendi başlarına bir varlığa sahip olma ve değer taşıma özelliğine sahiptir. İnsan bedeninin bir parçasını, örneğin kolunu kestiğiniz zaman

onun yalnız başına var olma veya varlığını sürdürmek imkânının azalacağı ileri sürülebilir. Ama bir insanın toplumla ilişkisini bu biçimde tasarlamanın doğru olmadığı da açıktır. Bir insan içinde bulunduğu toplumdan ayrılmayı ve başka bir toplumun üyesi olmayı seçebileceği gibi toplum içinde, ama ondan mümkün olduğu kadar uzak bir yaşama biçimini de tercih edebilir. Toplumun insanın yaşaması için gerekli olan bir kurum olduğunu söylemek başkadır, Platon gibi insanın toplumun bir üyesi değil de organik bir uzvu olduğunu söylemek daha başkadır. Organik bir uzuv, uzvu olduğu bütünün içinde ve onunla birlikte doğar ve ondan ayrılamaz. Ama insanlar toplumu kendi iradeleriyle kurabilirler veya içinde doğmuş oldukları toplumu kendi istedikleri yönde değiştirme imkânına sahiptirler.

Bu tür organik bir toplum tasavvurunun veya modelinin getireceği ikinci bir tehlikenin ne olacağını tahmin etmek de zor değildir. Bu Platon'un toplumda çok önem verdiği ve adeta kutsallaştırdığı *hiyerarşi* fikrinin içerdiği tehlikedir. Eğer insan bir bedenden ve ruhtan meydana geliyorsa ve eğer ruh bedene kumanda eden bir yetiyse toplumda da onun bedeni ve ruhu diye bir şeyin varlığını arayacağımız ve bu ruha tekabül eden şeyi, bedene tekabül eden şeyin üzerine ona kumanda etmek üzere yerleştireceğimiz tabiidir. Eğer insan ruhunda biri arzulayan, diğeri öfkelenen, diğeri akıllıca düşünen üç kısmın veya yetinin olduğunu ve akılsal yetinin diğerlerine hükmetmesi gerektiğini kabul edersek, toplumda da bunlara tekabül eden kısımların veya sınıfların olması gerektiğini ve aklı temsil eden sınıfın diğerlerinin üzerine yerleştirilmesi, diğerlerinin onun emrine uyması gerektiğini kabul etmek zorunda kalırız.

Ancak bu psikolojiyi kabul etmek zorunda olmadığımız gibi ondan çıkan toplumsal hiyerarşi fikrinin sonuçlarını da kabul etmek zorunda değiliz. Nasıl ki toplumu canlı bir organizma olarak alan modelin dışında başka toplum modellerini savunmak imkânına sahipsek ilişkileri hiç de hiyerarşik olmayan herbiri aynı önem ve değere sahip olan farklı sınıflardan, meslek gruplarından meydana gelen eşitlikçi bir toplum modelini de savunma imkânına sahibiz. Toplumun varlığı-

nı sürdürmek için farklı işler yapan, kimisi bedenen çalışan, kimisi zihinle ilgili işlerle uğraşan, kimisi üreten, kimisi toplumun idaresi ile ilgili konularda görev yapan ancak aralarında uğraştıkları işler bakımından bir hiyerarşinin olmadığı, sadece genel anlamda bir alış verişin, pazarlıkların olduğu gruplardan veya sınıflardan meydana gelen bir toplumu pekala tasavvur edebiliriz. Nitekim bugünün eşit haklara sahip bireylerden ve yine eşit haklara sahip sınıflardan oluşan demokratik toplumu böyle bir toplumdur ve bu toplum insan hayatı için makûl sayılabilecek bir süreden beri varlığını başarıyla sürdürmektedir. Bu toplumun Platon'un tasavvur ettiği tarzda sadece emreden veya kendilerine emredilen gruplardan meydana gelmediği, yerine ve durumuna göre aynı zamanda hem emreden (kendisine emredecek olan yöneticilerini ve onların uygulayacakları politikaları seçen), hem de emredilen (bu yöneticilerin koydukları kural ve yasalara itaat eden) bireylerden ve gruplardan meydana geldiği aşikârdır.

Platon'un politika ile ahlâk arasında ayrım yapmayan, onları birbirine özdeş kılan, hattâ politikayı ahlâkın emrine veren anlayışının veya ilkesinin kendisine de itiraz etmemiz mümkündür. Bu ilkenin kabuluyle politikanın *kendine mahsus varlık alanı ortadan kalkmakta* ve daha önce birkaç defa işaret ettiğimiz gibi politika ahlâka tabi olmakta, onun bir alt alanı haline gelmektedir. Bunun sonucunda ise devlet, ahlâkî ödevleri bulunan, özü itibariyle ahlâkî bir kurum haline dönüşmektedir. Bunun doğal devamı devletin kendisini meydana getiren bireylerin ahlâkî iyilikleri veya kötülükleri üzerinde karar veren, bu yönde onları şekillendiren bir kurum haline gelmesidir. Bunun ise yine ciddi birtakım tehlikelere yol açması tabii doğaldır. Çünkü bu durumda politikanın yanında ahlâkın da otonomisi ortadan kalkmakta ve daha tehlikelisi devlet bireylerin kendi iyiliklerini ve mutluluklarını ahlâkî özerklik ve kanaatlerine göre aramalarına imkân tanıyan tarafsız bir kurum olmak yerine kendi ahlâkî iyisini veya daha doğru bir ifadeyle yönetici konumunda bulunan sınıfın ahlâkî iyi olarak gördüğü şeyi ve çoğu durumda bireylerin bireysel ahlâkî iyileri ile çatışmaya sokması pahasına onlara dayatmaya çalışan despotik bir ahlâk muhafızı, bir

ahlâk zabıtası haline gelmekte veya gelebilmektedir. Ahlâkın temel özelliğinin ise kişilerin kendi ahlâk duygularına, kendi vicdanlarına, kendi seçimlerine göre iyi olanı özgür olarak gerçekleştirmek ve böylece mutlu olmaya çalışmak veya mutluluğu hakketmenin teşkil etmesi gerektiğini söylemeye gerek var mıdır?

O halde Platon'un ne toplumu doğal bir organizma olarak almasını, ne onun çeşitli grupları arasındaki ilişkileri hiyerarşik bir ilişki olarak konumlamasını, ne devlete ahlâkî bir misyon yüklemesini kabul etmemiz zorunlu olmadığı gibi toplumun ve devletin varlık nedeni ve işlevi ile ilgili olarak farklı kuramlardan ve bu kuramların temelinde bulunan farklı ilkelerden hareket etme imkânına sahibiz. Platon'un kendisi bu kuramlardan birini Hobbes'un sözleşmeci kuramını, yani insanın özü itibariyle bir güç veya enerji birimi olduğu, başkalarına tahakküm etmek arzusuyla dolu olduğunu, doğal durumda herkesin birbirinin kurdu olduğu, bunun ise insanın varlığını ve yaşamını tehlikeye attığını, bunu gören akıl ve irade sahibi insanların bir araya gelerek birbirlerine zarar vermemek amacıyla başlarına bir yönetici getirmek üzere bir sözleşme yaptıkları ve böylece devleti meydana getirdikleri, bundan dolayı da devletin aslında doğal bir organizma değil, bilinçli ve iradi bir biçimde kurulan yapay, teknik, uylaşımsal insani bir kurum olduğu görüşünü bilmektedir. *Devlet*'in ikinci kitabının başında devletin, insanların hemcinslerinden gelecek haksızlığa uğrama tehlikesinden kendilerini korumak üzere bir araya gelip anlaşmak ve sözleşmek suretiyle kurdukları insani bir kurum olduğu, adalet ve hak kavramlarının bu sözleşme sonucu ortaya çıkan yasalardan başka bir temele sahip olmadığı, bu sözleşmenin ifadesi olan yasaların bundan dolayı bütün insanları uylaşımsal bir tarzda eşit olarak gördüğü şeklindeki görüşü açık bir biçimde ele almakta, ancak bu görüşün yanlış bir görüş olduğunu söylemektedir (358 e vd.). Çünkü bu görüşte devlet tabii bir varlık olmadığı, dolayısıyla tabiatın kendisinde gerçek bir temele sahip olmadığı gibi yasalar da insanların iradelerinin uzlaşmasının sonucu olan uylaşımlardan başka bir varlığa haiz olmamaktadırlar. Öte yandan bu sözleşmeci kuram sözleşmeye katılan herkesin eşit

güce sahip olmalarından ötürü –çünkü Hobbes gibi Platon da herkesin herkesle ilgili olarak aynı tahrip etme veya zarar verme gücüne sahip olduğunu bilmektedir– eşit haklara, yasalar tarafından tanınan eşit haklara sahip olmaları sonucunu doğurmaktadır. Platon ise adaletin, hakkın en güçlünün işine gelen, çıkarına uygun olan şey olduğu yönündeki Thrasymakhos'un görüşüne ne kadar karşı ise onun salt bir sözleşme sonucu herkese eşit olarak dağıtılması gereken bir şey olduğu yönündeki bu görüşe o kadar karşıdır. Çünkü Platon için adalet aritmetik değil, geometrik olarak dağıtılması gereken bir şeydir. İlerde Aristoteles'in de söyleyeceği gibi eşit olmayanlara eşit muamele etmek adalet veya haklılık olamaz. Tersine o eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir şekilde muamele etme anlamına gelmek zorundadır.

Platon'un Hobbes'un sözleşmeci, ancak yöneticiye mutlak haklar tanıyan despotik kuramını önceden görmüş olmasına ve reddetmesine karşılık Locke'un yine sözleşmeci, buna karşılık devleti insanların medeni durum öncesi doğaları gereği sahip oldukları doğal birtakım haklarını korumak üzere tesis ettikleri şeklindeki liberal demokratik devlet kuramına ilişkin hiçbir önseziye sahip olmadığını görmek ilginçtir. Platon'un sözünü ettiği ilk toplumu, doğal toplumu Locke'un tasvir ettiğine benzer terimlerle tasvir etmesi hususu göz önüne alınınca bu ilginçlik daha da artmaktadır. Onun bu önsezi yoksunluğunun temelinde herhalde bu kuramın özü itibariyle insanları aynı haklara sahip eşit varlıklar olarak alması, insanlar arasında bilgi, değer veya onur bakımından bir farklılık gözetmemesi, devleti yine insanların bir sözleşme sonucu oluşturdukları yapay, teknik bir kurum olarak görmesi, bunun sonucu olarak da yöneticiye kendisine yönetme yetkisi veren bireylerin arzu ve iradeleri dışında herhangi bir yasama hakkı ve yetkisi vermemesi yatıyor olmalıdır.

Platon'un siyaset kuramının temelinde olan bir başka ve belki de buraya kadar zikrettiklerimizden daha önemli olan bir ilkesi veya kabulü, yönetiminin bir bilim veya özel uzmanlık gerektiren bir şey olduğu ve dolayısıyla toplumu bu özel bilgi ve uzmanlığa sahip olan kişilerin yönetmesi gerektiği varsayımıdır. Bu varsayım da şüphesiz genel

olarak bugün bizim kabul etmekte zorluk çektiğimiz veya kendisine itiraz etmemizin mümkün olduğunu düşündüğümüz bir varsayımdır. Çünkü Platon'dan bu yana çeşitli bilimler, bu arada siyaset bilimi alanında elde ettiğimiz bütün başarılara rağmen kendisine dayanılarak toplumu iyi ve doğru bir şekilde nasıl yönetmemiz gerektiği yönünde bize kılavuzluk edecek başarılı bir yönetim bilimine sahip olmadığımızı biliyoruz. Bugün böyle bir kesin doğru ve herkes tarafından kabul edilen bilgilere sahip bir yönetim bilimi olmadığını gördüğümüz gibi, doğal olarak, böyle bir yönetim bilimine sahip uzmanların da mevcut olmadığını kabul ediyoruz.

Şüphesiz bugün bize insan, insanın çeşitli özellikleri, ihtiyaçları, toplum, toplumsal ve siyasal kurumların yapısı ve gelişmesi hakkında büyük ölçüde güvenilir bilgiler veren ekonomi, psikoloji, sosyoloji, hukuk, hattâ savaş bilimi gibi bilimlerimiz ve bu bilimler alanında yetişmiş uzmanlarımız, bilim adamlarımız olduğuna inanıyoruz. Ancak bunların iyi, doğru ve adil bir toplumun, iyi bir siyasal rejimin, siyasal yönetimin nasıl olması gerektiği hakkında bize söyleyecekleri fazla şeylerinin olmadığını ve olamayacağını yine kendi tecrübelerimizle öğrenmiş bulunuyoruz. Bu kanaatimizin bir nedeni bu bilimlerin içinde bulundukları gelişim aşamasında bu konularla ilgili olarak doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin, güvenilir, herkesin onayını alabilecek sonuçlara ulaşamamış olmaları olgusu ise bir başka ve daha önemli nedeni sözünü ettiğimiz iyi toplum, adil yönetim, doğru bir toplumsal hayat gibi şeylerin *olgular*la değil *değerler*le ilgili şeyler oldukları, bunların ise büyük ölçüde insanın ideal, gaye ve tercihlerine bağlı şeyler oldukları hakkındaki modern anlayışımız veya tecrübemizdir.

Bugün biz Platon'un insani toplumsal ve siyasî hayatın ciddi ve önemli bir şey olduğu, onlarla ilgili şeylerin tesadüflere, kaprislere bırakılmaması gerektiğini, toplumun ekonomiyle, yasalarla, askerlikle ilgili işlerinin uzmanların bilgi ve ustalığına ihtiyaç gösterdiğini vurgulamakta haklı olduğunu kabul ediyoruz.. Nitekim bu tür işlerle ilgili olarak uzmanların bilgisine baş vuruyoruz ve onların önerilerini uygulamaya çalışıyoruz. Buna paralel olarak bugün yine biz Platon'un top-

lumun yönetiminde şu veya bu şekilde rol alacak veya etkisi, katkısı olacak insanların, yani toplumu teşkil eden bütün bireylerin bu yönde eğitilmesi gerektiğini düşüncesini de ciddiye alıyoruz. Nitekim bir yandan Platon'un önerisinin tersine olarak toplumun belli bir kesiminin değil tüm yurttaşların toplumsal ve siyasî hayata aktif olarak katılma hakkını kabul ederken, öbür yandan bu katılım haklarını bilinçli ve bilgili bir şekilde kullanabilmelerine yardımcı olmak üzere ciddi bir şekilde eğitilmeleri gerektiğini düşünüyor ve bu yönde bir eğitimi her geçen gün daha da geliştirip zenginleştirerek toplumun bütün üyelerine yaymayı genel bir ilke olarak benimsiyoruz. Bugün biz yine Platon gibi yasa koymayı bir *icad* olarak değil, insan doğasının *keşf*ine dayanması gereken bir sanat olarak kabul ediyoruz.

Ancak çok önemli, en önemli bir noktada, yukarda işaret ettiğimiz toplumsal siyasal hayatta doğrunun veya iyinin ne olduğu konusunda ondan kesin olarak ayrılıyoruz. Bugün bizim için siyasal hayatta doğru veya iyi, *insanların kendileri için doğru veya iyi olduklarını düşündükleri şey*dir. Matematikte bütün matematikçilerin üzerinde anlaşmak imkânına sahip oldukları, hattâ anlaşmak zorunda oldukları doğrular vardır. Ama *toplumsal-siyasal hayatta böyle doğrular yoktur*. Ayrıca da Protagoras'ın demokrasi savunmasında ima ettiği gibi, böyle doğruların olması da *gerekmez*. İnsan doğasının gerektirdiğini bildiğimiz bazı temel ihtiyaçlarına, yani yaşama, özgürlük, yasa karşısında eşit muamele görme gibi temel ihtiyaçlarına karşılık veren bazı temel doğal haklar veya temel doğrular dışında toplumsal, siyasal olan her şey, toplumu, siyasal varlığı meydana getiren insanların karşılıklı *müzakeresine, uzlaşmasına, pazarlığına açık* şeylerdir. Bu müzakerelerde, pazarlıklarda en çok oyu alan programlar doğru oldukları için değil, insanların çoğunluğu tarafından öyle olduklarına inanıldığı için ve belli bir zaman süresince sınanıp da yanlış veya faydasız oldukları anlaşılınca terkedilmek üzere kabul edilip uygulama sahasına sokulmaktadırlar.

Bugün yine biz Protagoras gibi insanların kendileri için iyi ve faydalı olanı kendi sağduyularıyla ve tecrübeleri ile her zaman ve mutlak olarak değil, ancak *çoğu zaman ve hiç olmazsa başkalarından da-*

ha iyi tayin edebileceğine inanıyoruz. Başka deyişle bugün biz insan hakkında Platon'dan daha iyimser bir bakış açısına sahibiz. Hiç şüphesiz bugün onların siyasal toplumsal konularla ilgili olarak hatalar, hattâ bazan büyük ve ölümcül hatalar yapabileceklerini biliyoruz ve kabul ediyoruz. Ancak onların yapabilecekleri hatalardan ders alabileceklerini düşündüğümüz gibi kendilerine hatalarını düzeltme imkânı veya şansı verildiğinde bu hatalarını tekrar etmek istemeyeceklerine inanıyoruz. Mutlak iktidara sahip olan bir yöneticinin de hiç şüphesiz hata yapmayabileceğini kabul etmekle birlikte bazen hata da yapabileceğini ve *hata yaptığı takdirde bunun topluma maliyetinin çok daha yüksek olacağını* tecrübelerimizle gördüğümüz gibi onun bu hatalarını düzeltmek üzere bir mekanizmanın var olmadığı, yani yöneticiyi görevinden almanın mümkün olmadığı bir durumda bu hatanın toplumla ilgili en ölümcül sonuçlara yol açabileceğini de öğrenmiş bulunuyoruz.

Buradan son önemli bir noktaya, Platon'a yapılabilecek son önemli bir eleştiriye varmış oluyoruz. Platon yöneticilerin yanılmaz olduklarını düşündüğü için onlara mutlak bir otorite verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Oysa insan tecrübesi bırakalım siyaset gibi karmaşık bir alanı, bundan çok daha basit doğabilimsel doğrular alanında bile *hiç kimsenin yanılmaz olmadığını* gösterdiği gibi *denetlenmeyen, dengelenmeyen iktidarların son derece kolay bozulabilir* olduğunu, Lord Acton'un ünlü deyişiyle "iktidarın insanı bozduğunu, mutlak iktidarın ise *mutlaka* bozduğunu" en acı deneylerle yeniden ve yeniden öğrenmiş bulunuyoruz. Eğer insanlar yanılabilir varlıklarsa herhalde bizim için başkalarının yanılmalarına izin veya yetki vermemize gerek yoktur.

Platon yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri bir baba-çocuk ilişkisi gibi düşünmektedir. Onun yöneticileri çocuklarını yanlış yapmaktan korumak isteyen, bunun için onlara sıkı disiplin uygulayan babalar gibidir. Ama yöneticilerin babalık rolüne büründükleri bir toplumda çocukların hiçbir zaman büyüyemeyeceğini, olgun ve yetişkin insanlar haline gelemeyeceklerini yine tecrübe bize göstermektedir.

Kaynakça

SOFİSTLERLE İLGİLİ KAYNAKÇA

Châtelet, F., *la Naissance de L'Histoire*, la Formation de la Pensée Historienne en Grèce 2, Paris, 1974.

Durant, W., *The Life of Greece*, yay. Simon ve Schuster, Newyork, 1939.

Freeman, K., *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers, A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, yay. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1971.

Gomperz, T., *Les Penseurs de la Grèce*, Frans. çev. Auguste Reymond, Paris, 1909.

Guthrie, W. K. G., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1988.

Hilderbandt, K., *Frühe Griechische Denker, Eine Einführung in die Vorsokratische Philosophie*, Bonn, 1968.

Kranz, W., *Antik Felsefe*, çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul, 1948.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 2 cilt, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

Mansel, A. M., *Ege ve Yunan Tarihi*, 2. basım, Ankara, 1963.

Platon, *Werke in Acht Baenden, griechisch und deutsch*, yay. Günther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

—, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

—, *Gorgias* (*Küçük Diyaloglar* içinde, çev. Melih Cevdet Anday), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1960.

—, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

—, *Theaitetos* (*Diyaloglar 2* içinde), çev. Prof. Dr. Macit Gökberk, 3. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

SİNCLAİR, T. A., "Protagoras and Others, Socrates and his Opponents" (*Sophistik* içinde), yay. Carl Joachim Classen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976 s.67-127.

Vlastos, G., Protagoras (*Sophistik* içinde), s.271-290.

SOKRATES VE KÜÇÜK SOKRATESÇİ OKULLARLA İLGİLİ KAYNAKÇA

Aristophanes, *Bulutlar*, çev. Ali Süha Delilbaşı, Maarif Vekaleti Yay., tarihsiz.

Aristoteles, *The Works of Aristotle*, ("Great Books of the Western World" içinde), yay. W. Bento, Encyclopeadia Britannica Inc., 1952.

—, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2. basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Bonnard, A., Civilisation Grecque, *D'Antigone a Socrate*, Paris, 1995.

Brehier, E., *Histoire de la Philosophie, Tome Premier, l'Antiquite et le Moyen Age*, Paris, 1945.
Copleston, F., *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*, 2. basım, Maryland, 1955.
Ksenophon, *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 1. cilt (*Başlangıçtan Kant'a Kadar*), çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
Platon, *Werke in Acht Baenden, griechisch und deutsch*, yay. Günther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
—, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
—, *Euthyphron* (*Diyaloglar 2* içinde), çev. Prof. Dr. Macit Gökberk, 3. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
—, *Gorgias*, çev. Reyan H. Erben, 2. basım, İstanbul, 1967.
—, *Kharmides*, çev. Prof. Dr. Nurettin Şazi Kösemihal, 2. basım, İstanbul, 1965.
—, *Lakhes*, çev. Prof. Dr. Nurettin Şazi Kösemihal, 2. basım, İstanbul, 19ɔ8.
—, *Lysis*, 2. basım, çev.S abahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961.
—, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1943.
Versenyi, Lazslo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1995.

PLATON'LA İLGİLİ KAYNAKÇA

Aristoteles, *The Works of Aristotle* ("Great Books of the Western World" içinde), yay. W. Benton, Encyclopeadia Britannica Inc., 1952.
—, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2. basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1986.
Brehier, E., *Histoire de la Philosophie, Tome Premier, L'Antiquite et le Moyen Age*, Paris, 1945.
Cevizci, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. basım, Asa Yayınları, Bursa, 2000.
Châtelet, F., *Platon*, Gallimard, Paris, 1965.
Copleston, F., *A History of Philosophy*, Volume I, Greece and Rome, Maryland, 1955.
Cornford, F. M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1988.
—, *A History of Greek Philosophy I, The Eearlier Presocratics and the Pythagoreans* , Londra, 1962.
—, *Plato, The Man and his Dialogues, Earlier Period*, Volume IV, 3. basım, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Mansel, A. M., *Ege ve Yunan Tarihi*, 2. basım, Ankara, 1963.
Platon, *Werke in Acht Baenden, griechisch und deutsch*, yay. Günther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
—, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
—, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran-Mehmet Karasan, 2. basım, Ankara, 1960.
—, *Euthyphron* (*Diyaloglar 2* içinde), çev. Prof. Dr. Macit Gökberk, 3. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
—, *Gorgias*, çev. Reyan H. Erben, 2. basım, İstanbul, 1967.
—, *Kharmides*, çev. Prof.Dr. Nurettin Şazi Kösemihal, 2. basım, İstanbul 1965.
—, *Kriton*, çev. Tanju Gökçol, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
—, *Lakhes*, çev. Prof. Dr. Nurettin Şazi Kösemihal, 2. basım, İstanbul, 1958.
—, *Lysis*, 2. basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961.
—, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, 2. basım, İstanbul, 1962.
—, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
—, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, 3. basım, Ankara, 1963.
—, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, 1943.
—, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, 2. basım, İstanbul, 1959.
—, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1943.
—, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, 1943.
—, *Sokrates'in Savunması* (*Küçük Diyaloglar* içinde), çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1960.
—, *Şölen*, 2. basım, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
—, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, 1943.
—, *Yasalar*, I-VI. kitaplar, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1988.
—, *Yasalar*, VII-XII. Kitaplar, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.
Popper, K. R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt I, *Platon'un Büyüsü*, çev. Mete Tuncay, Ankara, 1967.
Robin, L., *Platon*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1938.
Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, 2. basım, Oxford, 1953.
—, *Aristoteles*, yay. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.
STUMPF, S. E., *Socrates to Sartre, A History of Philosophy*, Newyork, 1966.
Taylor, A. E., *Plato, the Man and his Work*, Methuen ve Co. Ltd., Londra, 1978.
Whitehead, A. N., *Process and Reality*, Newyork, Free Press, 1969.
Windelband, W., *Geschichte der Abendlandischen Philosophie im Altertum*, Verlag C. H. Beck, München, 1963.

Dizin

AHMET ARSLAN

Ahmet Arslan 1944'de Urfa'da doğdu. Lisans ve lisansüstü öğrenimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünde yaptı. 1978'de doçent ve 1988'de profesör oldu. 1979'da Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde (o zamanki adı Sosyal Bilimler Fakültesi) Felsefe bölümünü kurdu. 1996 yılından bu yana Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün başkanlığını yürütmekte olan yazar İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça bilınektedir. Osmanlı Kelam düşüncesi, Ortaçağ İslâm Felsefesi, İlkçağ Yunan Felsefesi alanlarında kitap ve makaleleri bulunan yazarın ayrıca çeşitli Batı dilleri ve Arapça'dan yaptığı çok sayıda çevirisi vardır. Ahmet Arslan'ın *Kemal Paşa-zade'nin Tehafüt Haşiyesi*, İstanbul, 1987; *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul, 1987; *İbni Haldun*, 3. Baskı, Ankara, 2002; *Felsefeye Giriş*, 8. Baskı, Ankara, 2005; *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara, 1999; *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, 2. Baskı, Ankara, 1999; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Başlangıçlarından Atomculara Kadar)*, İzmir, 1995 adlı eserlerinin yanı sıra, Aristoteles, *Metafizik*, 2. Baskı, İstanbul, 1996; F. Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, İstanbul, 1997; F.A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 2.Baskı, İstanbul, 1998; Farabi, *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)*, 2. Baskı, Ankara, 1997; *İlimlerin Sayımı (İhsaü'l-Ulum)*, Ankara, 1999; *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilüs-Saade)*, Ankara, 1999; Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, İstanbul, 2006 adlı çevirileri bulunmaktadır.



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

İlkçağ Felsefe Tarihi ▸ Sofistlerden Platon'a

Protagoras ▸ Gorgias ▸ Prodikos ▸ Hippias ▸ Antiphon ▸ Thrasymakhos ▸ Kallikles ▸ Lycophron ▸ Kritias ▸ Sokrates ▸ Euklides ▸ Antisthenes ▸ Aristippos ▸ Phaidon ▸ Platon

Yunan felsefesi ve buna dayanarak biçimlenen düşüncenin insanlık tarihine yaptığı en büyük katkı "zihnin keşfedilmesi"dir. Bu "keşfin" sonucunda oluşan düşünceleri, onları temsil eden filozofları, kuramlarını ve bunların arkalarında yatan sistematik yöntemleri bilmeden ilkçağ felsefesinin doğru bir biçimde kavranamayacağı açık bir gerçektir.

İşte buradan hareketle beş ciltlik bu eserin yazarı Prof. Dr. Ahmet Arslan kitabı yazarken izlemeye çalıştığı yöntemin "filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" olduğunu ve böylelikle okurun "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma" imkânına sahip olacağını dile getiriyor.

Ege Üniversitesi öğretim üyesi Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin *Sofistlerden Platon'a* adlı ikinci cildinde, önce Sofistleri ele alarak, onların özel öğretileriyle görüşlerinin genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Kitabın ikinci kısmında, Sofistlere tepki olarak ortaya çıkan Sokrates'in hayatı, kişiliği ve ölümüne yer verilmekte, Küçük Sokratesçi okullar hakkında bilgi verilmektedir. Arslan, eserinin üçüncü kısmında ise Farabî'nin 'Tanrısal Platon' diye adlandırdığı Platon'u ve Platonculuk diye tanımlanan dünya görüşünü tüm yanlarıyla; varlık, bilgi, doğa, din ve siyaset felsefesine ilişkin temel öğretileriyle birlikte ele almaktadır.

"Felsefe, varlıkların varlıklar olmaları bakımından bilimidir. Bu iki filozof, Platon ve Aristoteles, felsefeyi yaratmışlar, onun ilkeleri ve temellerini ortaya koymuşlar, esaslarını ve ayrıntılarını tamamlamışlardır. Felsefenin gerek küçük, gerekse büyük meselelerinde onlara dayanmamız gerektiği gibi kolay veya zor konularında da yine onlara başvurmak zorundayız.Onların felsefenin her alanında ortaya koydukları şeyler kusursuz ve lekesiz bir durumdadır"

Farabi,
İki Filozofun, Tanrısal Platon'la Aristoteles'in Görüşlerinin Uyuşması

FELSEFE

Kapak Resmi: Efes'te bulunan bir freskte Sokrates (ayrıntı)

ISBN 975-6176-66-0







www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI